

Völkerpsychologie

Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze

von

Sprache, Mythos und Sitte

von

Wilhelm Wundt

Sechster Band

Mythos und Religion

Zweite, neu bearbeitete Auflage

Dritter Teil



Alfred Kröner Verlag in Leipzig

1915

Alle Rechte, besonders das der Übersetzung, werden vorbehalten.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig

Vorwort zur zweiten Auflage.

Der vorliegende Band der Volkerpsychologie hat in dieser zweiten Auflage eingreifendere Umarbeitungen erfahren als die beiden vorangegangenen. Insbesondere ist in ihm versucht worden, die Entwicklung der Religion aus ihren mythologischen Vorstufen, zum Teil unter Zuhilfenahme der neueren ethnologischen Forschungen auf diesem Gebiet, in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur eingehender zu verfolgen, sowie auf der Grundlage dieser psychologischen Entwicklungsgeschichte die Bedeutung der beiden großen Weltreligionen, des Christentums und des Buddhismus, in ihrer Eigenart zu begreifen. Daß die Volkerpsychologie hierbei die Ergebnisse der Religionsgeschichte dankbar zu benutzen, aber andere Ziele zu verfolgen hat als diese, brauche ich im Hinblick auf die in der Einleitung dieses Werkes enthaltenen Ausführungen über das Verhältnis beider wohl nicht nochmals hervorzuheben.

Dieser Teil, der die Psychologie des Mythos und der Religion abschließt, war im Juli des vergangenen Jahres im Manuskript vollendet, und der Druck, der während des kurz darauf ausgebrochenen Krieges unentwegt fortgesetzt wurde, lag Anfang Oktober des gleichen Jahres bereits zur Ausgabe bereit. Inmitten der rasch aufeinanderfolgenden Kriegseignisse, die damals kein anderes Interesse als die Sorge um die in diesem Weltkrieg umstrittenen großen Güter der Nation aufkommen ließen, kamen jedoch Verleger und Verfasser überein, diese Ausgabe bis zu einer Zeit zu verschieben, die möglicherweise in dem Kreise der Leser dieses Werkes wieder für andere als für Fragen des Krieges Raum lasse.

Man kann vielleicht zweifeln, ob dieser Zeitpunkt heute bereits gekommen sei. Zwei Gründe bestimmen aber den Herrn Verleger wie den Verfasser, anzunehmen, daß in der Tat heute die Lage eine wesentlich andere geworden ist als in jenen Herbstmonaten, in denen wir die ersten großen Siege der deutschen Waffen erlebten. Vor allem hat das deutsche Volk in der seitdem verflossenen Zeit gezeigt, daß es in dem gewaltigen Ringen, das ihm aufgezwungen wurde, die Güter des Friedens auf materiellem wie auf geistigem Gebiet in einem von keinem seiner Feinde erreichten Umfang zu wahren und, soweit es die ungeheuren Anforderungen des Krieges zulassen, trotz der Not dieser Zeit zu fordern weiß. Wohl ist die wirtschaftliche Lage des Reiches schwer geschädigt, doch ist sie nirgends in dem Maße bedroht, daß Staat und Volk nicht der weiteren Dauer des Krieges zuversichtlich entgegensehen können. Daß aber in dieser Zeit auch die geistige Friedensarbeit nicht ruht, das bezeugt, um von anderem zu schweigen, die Tatsache, daß es in dem weiten Raum zwischen Straßburg und Königsberg, diese gelegentlich selbst vom Feinde bedrohten Städte nicht ausgeschlossen, keine Hochschule und kaum eine Volksschule gibt, die in diesem Winter ihrer Pflicht, die Güter der nationalen Bildung und Erziehung zu fordern, nicht, soweit es die Abberufung der wehrfähigen Lehrer und Schuler zum Heere erlaubte, ganz wie mitten im Frieden nachgekommen wäre. Sodann ist heute unser Vertrauen auf den siegreichen Ausgang mit gutem Grund nicht kleiner, sondern größer geworden. Denn, so wenig wir jemals an der militärischen Überlegenheit unseres Heeres zweifeln konnten, die zähe Ausdauer und die unentwegte Pflichttreue von Volk und Heer mußte eine so ungeheure Probe wie diese bestehen, um zur Gewißheit zu erheben, daß die deutsche Armee ebensowenig besiegt wie die deutsche Nation vernichtet werden kann, und daß es sich daher bei der weiteren Fortdauer dieses Völkerkampfes angesichts der bereits errungenen Erfolge nicht mehr um die Frage handelt, ob wir siegen oder nicht, sondern nur noch um die andere, wie hoch der Siegespreis sein soll, der den Opfern an Gut und Blut entspricht, die unser Volk nicht bloß für seine eigene Zukunft, sondern für die künftige Kultur der Menschheit gebracht hat.

Indem solche Erwägungen heute mehr, als es zu Anfang dieses Krieges geschehen mochte, den Blick von den Kämpfen der Gegenwart auf den dauernden und, wenn er dauern soll, bleibend zu sichernden Frieden lenken, darf dieses Buch wohl hoffen, nicht mehr als eine allzu unzeitgemäße Lektüre zu erscheinen. Freilich ist das Problem, das es in erster Linie behandelt, ein eminent friedliches. Will es doch im Lichte der allgemeinen Entwicklung des religiösen Bewußtseins vor allem auch die Entstehung derjenigen Religion, die eine Religion des Friedens und der Liebe ist, des Christentums, vom Standpunkte psychologischer Betrachtung aus zu verstehen suchen. Je mehr aber heute der Friede der Völker zu einem fernen Ideal geworden und die Liebe vollends in Haß verkehrt zu sein scheint, um so mehr mögen wir hoffen, daß nach einem bekannten geschichtsphilosophischen Axiom, dem einzigen vielleicht, das wenigstens in vielen Fällen die Geschichte bestätigt hat, auch nach dem jetzigen Völkerkampf ein dauernder Völkerfriede kommen werde, der auf die wechselseitige Achtung der Kulturvölker und auf das Bewußtsein ihrer Pflicht zu gemeinsamer Arbeit im Dienste der allgemeinen Kulturgüter der Menschheit gegründet sein muß, wenn er ein bleibender sein soll.

Leipzig, im Januar 1915.

W. Wundt.

Inhalt.

Siebentes Kapitel. Der Göttermythus.

	Seite
I. Die Entwicklung der Gottervorstellungen	1
1. Gotter, Helden und Dämonen	1
a. Die Stellung der Gotter in der Mythologie	1
b. Useners Dreistufentheorie	3
c. Unterschiedsmerkmale zwischen Helden und Gottern	10
d. Beziehung der Dämonen- zu den Gottervorstellungen	18
2. Hypothesen über den Ursprung der Gottervorstellungen	21
a. Die animistische Hypothese	23
b. Die spiritualistische Hypothese	31
c. Die polytheistische Hypothese	38
d. Die monotheistische Hypothese	42
3. Die Entstehung der Kultgotter	50
a. Vorreligiöse Kulte und kultlose Gotter	50
b. Äußere Entlehnung von Kultgottern	53
c. Entstehung von Kultgottern aus kultlosen Gottheiten	60
d. Naturdämonen als Vorläufer von Kultgottern	63
e. Primitive Himmelskulte: Die Feste der Cora-Indianer	71
f. Prähistorische Zeugnisse von Astralkulten	80
4. Die Vermenschlichung der Gestirngotter	82
5. Die Gotter der Ackerkultur	87
a. Hauptstadien der Entwicklung	87
b. Unmittelbare Teilnahme der Gotter am Kult. Altmexikanische Ackerkulte	93
c. Die Himmelsgötter als Beherrscher der Ackerdämonen	98
6. Die Gotter der einzelnen Kulturgebiete	102
a. Übergang der Himmelsgotter in Weltgotter. Schutzgotter für Ackerbau und Viehzucht	102
b. Der Priesterstand und sein Einfluß auf die Gotterkulte	107
c. Die Kriegsgotter	114

	Seite
7. Die Weisheit der Gotter	118
a. Die Hypostasen der Begriffe	118
b. Die Weisheit als Gottheit und als Attribut der Götter	122
c. Die allgemeine Entwicklung der Hypostasen des göttlichen Geistes	127
8. Der Staat und die Gotter	131
a. Der Staat und die Stammesgesellschaft	131
b. Orts-, Stammes- und Volksgotter	142
c. Die Entwicklung der Staatsgotter	145
9. Der griechische Gotterstaat	153
a. Der Ursprung der griechischen Götterkulte	153
b. Die Gotter unter dem Einfluß der Heldensage	162
c. Der Niedergang der persönlichen Gotter	172
10. Der Stammesgott Israels	179
a. Polytheismus und Monotheismus	179
b. Der Kampf der Kulturen: Ackerbauer und Nomade	181
c. Die israelitische Vatersage	185
d. Der Gott Jahwe.	188
II. Die Formen des Gottermythus	194
1. Allgemeine Übersicht der Formen des Gottermythus	191
2. Das Gottermarchen	202
3. Die Kultgottersage	210
4. Götter- und Heiligenlegende	217
a. Allgemeine Entwicklung der Legende	217
b. Der Heilbringer als tätiger und als leidender Held	227
c. Die Gotter als Heilbringer	230
d. Die Buddhalegende	244
e. Die Christuslegende	250
f. Die christliche Heiligenlegende	258
g. Der Motivwandel in der Legende	264
5. Kosmogonische und theogonische Mythen.	268
a. Allgemeine Formen der Kosmogonie.	268
b. Rein mythologische Schöpfungsmythen	271
c. Mythologisch-philosophische Schöpfungssagen	281
d. Allgemeine Grundlagen der Kosmogonien	285
6. Weltuntergangsmysen	290
a. Sintflut- und Sintbrandsagen	290
b. Der apokalyptische Weltuntergangsmysen	302
III. Die Heiligkeit der Gotter	309
1. Der Begriff der Heiligkeit.	309
a. Das Heilige und das Tabu	309
b. Die Dämonenfurcht und die Ehrfurcht vor den Göttern.	312

	Seite
2 Die Heilkeitsattribute der Gotter	316
a. Weisheit und Allwissenheit	316
b. Die Gerechtigkeit	318
c. Die Barmherzigkeit	326
3. Die Objektavierungen der Heiligkeit .	328
a. Heilige Platze, Kultmale, Tempel	328
b. Heilige Handlungen	335
c. Das Mysterium der Heiligkeit	336
4. Die heiligen Zahlen.	337
a. Selbständige und anhängende Heiligkeit	338
b. Die heilige Drei	341
c. Sieben, Neun und Zwölf als heilige Zahlen	349
d. Die heiligen Zahlen der Neuen Welt	354
e. Rückblick auf Ursprung und Bedeutung der heiligen Zahlen	357

Achtes Kapitel. Die Religion.

I. Jenseitsvorstellungen und Unsterblichkeitsglaube .	361
1. Allgemeine Entwicklung der Jenseitsvorstellungen .	361
2. Die Unterwelt und ihre Gotter	369
a. Die Vorstellungen von der Unterwelt	369
b. Die Unterweltsgotter	377
3. Der Himmel als Ort der Seligen.	382
a. Die Himmelsgotter als Heilsgotter	382
b. Die Himmelfahrt der Seele	387
4. Das Jenseits als Ort der Vergeltung und die Seelenwanderung	392
a. Himmel und Hölle.	392
b. Die Seelenwanderung	396
II. Der religiöse Kultus	401
1 Die allgemeine Entwicklung des Kultus	401
a. Vorreligiöser und religiöser Kultus	401
b. Merkmale des religiösen Kultus	404
c. Der Bedeutungswandel der Kulthandlungen	409
2. Dämonen- und Gotterkulte	412
a. Der Zauber und die vorreligiösen Kulte	412
b. Die zentrale Bedeutung der Ackerkulte	420
c. Die Verbindung und der Kampf der Kulte	428
d. Heils- und Heiligungskulte. Die chthonischen Götter	436
3 Die religiösen Kulthandlungen	449
a. Das Gebet. Allgemeine Charakteristik der Gebetsformen	449
b. Die psychologische Entwicklung der Gebetsformen	453
c. Die Ausgangspunkte der religiösen Opferhandlungen	459

	Seite
d. Das Opfermahl. Die Heiligung des Opfernden	466
e. Das Opfer als Geschenk an die Gottheit. Der Opfertod .	471
f. Die Heiligungsriten. Reinigung und Suhne	475
g. Die Vergöttlichung als vollendete Heiligung	486
4. Die religiöse Bedeutung der Kultlegende	496
a. Allgemeine Entwicklung der Kultlegende	496
b. Die Christus- und die Buddhallegende als Kultlegenden .	499
III. Das Wesen der Religion	509
1. Die Religion als psychologisches Problem	509
2. Die metaphysische und die ethische Wurzel der Religion .	530
3. Gegenwart und Zukunft der Religion	538
Register	551

Siebentes Kapitel.

Der Göttermythos.

I. Die Entwicklung der Göttervorstellungen.

1. Götter, Helden und Dämonen.

a. Die Stellung der Götter in der Mythologie.

Die mythologischen Systeme pflegen, um in die Fülle der Erscheinungen eine gewisse Ordnung zu bringen, an die Spitze dieser Ordnung die Götter zu stellen, unter denen die Himmelsgötter wieder den Vorrang behaupten. In die zweite Linie rücken dann erst die Halbgötter und Helden, zu denen endlich als letzte die niederen dämonischen Wesen hinzutreten, soweit solche überhaupt noch hinreichend sicher begrenzte Formen erkennen lassen. Dieses System schließt nun aber, mag es zunächst auch nur als eine Wertabstufung der Begriffe gemeint sein, eigentlich schon die Hypothese einer abwärts gerichteten Entwicklung in sich. Eine gewisse Schwierigkeit bereitete hier freilich die Gattung der Dämonen. Schon die alten Mythographen hatten diese Wesen nur teilweise ihrem genealogischen Schema einzuordnen gewußt. Die spätere Mythologie vollends konnte sich der Einsicht nicht verschließen, daß die theogonischen Mythen, mit denen jene ihrem genealogischen Prinzip getreu die Göttergeschichte beginnen ließen, zumeist späte Produkte mythologischer Dichtung seien, und daß gleichwohl gerade die vermeintlichen Urgötter mit den Gestalten der niederen Dämonenwelt eine merkwürdige Ähnlichkeit zeigen. So wurden denn mehr und mehr die Theogonien und Kosmogonien in ein einleitendes Kapitel des mythologischen Systems verwiesen, worauf

nun dieses um so ungestörter die Reihe der Götter durchlaufen und von ihnen zu den Heroen und Helden herabsteigen konnte. Aus der Erzählung der Schicksale und Abenteuer der Helden mit dem in sie eingreifenden mächtigeren Walten der Gotter, zum Teil auch aus den Schicksalen der Gotter selbst setzte sich dann die Gotter- und Heldensage zusammen.

In diesen Systemen bilden demnach Sage und Legende in ihren die Gotter und Helden in mannigfachem Verkehr darstellenden Formen den eigentlichen Inhalt des Mythos. Zu ihm gibt dann die vielgestaltige Welt der Dämonen einen wechselnderen Hintergrund ab, der erst in seinen Beziehungen zu jenen Hauptträgern der Handlung seine Bedeutung gewinnt und nur in einzelnen durch bleibendere Züge ausgezeichneten Gestalten einen bestimmteren Charakter annimmt. Geht man von allen diesen in systematischer oder, wo es angeht, genealogischer Ordnung geschilderten Göttern, Heroen und Dämonen auf die mythischen Erzählungen zurück, aus denen sie abstrahiert sind, so bleibt als die wesentliche Form schließlich die Heldensage übrig, deren Hauptträger die zwischen Menschen und Gottern in der Mitte stehenden Helden sind, und in die auf der einen Seite die Gotter, auf der andern die bald in uraltem Zwist mit den Gottern, bald als hilfreiche Untergotter gedachten Dämonen eingreifen. An sie kann sich dann noch eine Göttersage anschließen, die aber, wie dies besonders deutlich die nordische zeigt, so sehr als eine Nachbildung der Heldensage erscheint, daß in ihr die Gotter selbst durchaus den Charakter von Helden angenommen haben. Höchstens die theogonischen Sagen bilden hiervon eine scheinbare Ausnahme. In ihnen besitzen jedoch die Gotter so sehr den Charakter rein dämonischer Wesen, daß auch von dieser Seite der Zweifel nahe gelegt wird, ob es eine spezifische Göttersage überhaupt gebe, da die Götter, ebenso wie die Dämonen, mit denen sie in manchen Fällen zusammenfließen, meist nur als mithandelnde Wesen in der Heldensage vorkommen. Außerdem ist bei jenem konventionell gewordenen Bilde eines sogenannten «Pantheon» mit seinen mythologischen Nebengestalten offenbar nicht der Volksglaube selbst, sondern in allen wesentlichen Zügen die epische Dichtung maßgebend gewesen. Daß aber

das Epos keine bleibende Form des Volksglaubens schildert, ja nicht einmal eine solche, die auch nur innerhalb einer begrenzten Zeit in allen Schichten eines Volkstums die herrschende war, erhellt ohne weiteres aus den Entstehungsbedingungen dieser Dichtung, die eine bereits in festgefugten staatlichen Formen und in ritterlichen Sitten sich bewegende Vergangenheit voraussetzt und damit zugleich auf eine Zukunft hinweist, in der sie mit dem Untergang dieses seiner Natur nach vergänglichen Kulturzustandes selbst wieder schwindet¹⁾. Vor der im Epos dichterisch gestalteten Sage liegt jedoch das Mythenmärchen, und auf die epische Form der Sage folgt die den Einfluß der Wandlungen des religiösen Kultus und der ihn tragenden mythologischen Anschauungen widerspiegelnde dramatische Dichtung. Indem nun auf jeder dieser Stufen die erhaltende Macht der Überlieferung mit den vorwärtstrebenden Einflüssen der neuen Faktoren des geistigen Lebens zusammentrifft, ergibt sich ein Nacheinander der mythologischen Bildungen, die dabei immer zugleich infolge jener erhaltenden Macht der Überlieferung bis zu einem gewissen Grade ein Nebeneinander ist.

b. Useners Dreistufentheorie

Daß diesem unablässigen Fluß der Mythenentwicklung kein künstliches System gerecht werden kann, mag es nun irgend ein einzelnes Stadium willkürlich herausgreifen oder, was gewöhnlich geschieht, die verschiedenen Stadien nach den sie verbindenden Götter- und Heroennamen ohne Rücksicht auf den Wandel ihrer Bedeutungen zusammenwerfen, ist einleuchtend. So ist denn auch die Unhaltbarkeit dieses Zustandes vornehmlich den Religionshistorikern, deren Interesse nicht, wie das der Mythologen, in erster Linie den Ursprüngen des mythologischen Denkens, sondern vielmehr seinen Weiterbildungen zugekehrt ist, nicht verborgen geblieben. Bezeichnenderweise ist daher gelegentlich von Usener an Stelle jenes systematischen Verfahrens, das von vornherein eine bestimmte Theorie mythologischer Entwicklung in sich schließt, geradezu eine alphabetische Anordnung empfohlen worden²⁾. Frei-

¹⁾ Vgl. Bd. 3², S 383ff.

²⁾ H. Usener, Götternamen, 1896, Vorwort.

lich kann das nur gelten, solange es sich bloß um die Sammlung und Sichtung des Stoffs handelt. Daß dagegen dieser Standpunkt nicht mehr festgehalten werden darf, sobald die Frage nach der Entwicklung von Mythos und Religion in den Vordergrund tritt, hat Usener selbst gezeigt, indem er den entscheidenden Schritt wagte, jenes überlieferte System mit seiner von oben nach unten gerichteten Reihenfolge in die entgegengesetzte umzukehren. Entscheidend war aber dieser Schritt nicht deshalb, weil etwa der allgemeine Gedanke einer solchen aufsteigenden Entwicklung ein neuer gewesen wäre. Er lag ja für jeden nahe, der die innere Unhaltbarkeit der alten, wenn auch in andern Formen immer wieder neu auftauchenden Degenerationstheorie erkannt hatte. Neu und für die Religionsgeschichte epochemachend war er vor allem deshalb, weil Usener ihn von dem bis dahin mit der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung sich verbindenden Bemühen frei zu halten wußte, den Naturmythos aus Motiven ableiten zu wollen, die einem wesentlich andern Gebiete, nämlich dem der Seelen- und Dämonenvorstellungen, angehören. Hier hatte die den philosophischen Entwicklungstheorien eigene spekulative Tendenz, alles, was sich am Ende einer Entwicklung als ein zusammenhängendes Ganzes darstellt, womöglich aus einer einzigen Quelle entspringen zu lassen, verhängnisvoll eingewirkt. Demgegenüber bleibt es das große Verdienst Useners, daß er von den Göttervorstellungen selbst, nicht von außerhalb liegenden mythologischen Bildungen ausging, um die entwickelteren Formen jener womöglich aus ihren einfacheren und ursprünglicheren zu begreifen. Daß er dabei die religionsphilosophischen Spekulationen ebenso sehr wie alle mythologischen Systeme ablehnte, war um so mehr ein gutes Recht des Historikers, als jene wie diese durchweg die Tatsachen der geschichtlichen Entwicklung allzusehr außer acht gelassen hatten. Und wenn er in dieses ablehnende Urteil stillschweigend auch die psychologische Analyse der geschichtlichen Tatsachen und ihrer Aufeinanderfolge mit einschloß, so kann man das dem exakten Historiker im Hinblick auf das Unvermögen der überkommenen psychologischen Doktrinen, den geschichtlichen Problemen überhaupt gerecht zu werden, kaum verargen. Nichtsdestoweniger liegt eben hier der Punkt, wo

die Hilfsmittel, über die der Historiker auf seinem eigenen Gebiete verfügt, nicht mehr zureichen, und wo er sich gezwungen sieht, notigenfalls selbst die psychologische Analyse vorzunehmen, die ihm die dazu berufene Wissenschaft, in diesem Fall die Völkerpsychologie, versagt. Das ist denn auch von Usener geschehen. Denn die Theorie der Entwicklung der Göttervorstellungen, die er in seinen «Gotternamen» gegeben, gründet sich nicht bloß auf die vergleichende Betrachtung geschichtlicher Tatsachen, sondern nicht minder auf eine psychologische Analyse dieser Vorstellungen auf Grund der Zeugnisse der Sprach- und Mythengeschichte; und seine das überlieferte Schema von Grund aus umstürzende Lehre von der aufsteigenden Entwicklung der Gotter ist im wesentlichen nichts anderes als eine auf jene Zeugnisse der Geschichte und Völkerkunde gegründete psychologische Theorie. Auch geht diese, indem sie die Entwicklung, als eine von spezifisch nationalen Bedingungen unabhängige, auf allgemeine geistige Eigenschaften des Menschen zurückzuführen sucht, auf der einen Seite ebenso über den unmittelbar gegebenen geschichtlichen Tatbestand hinaus, wie sie andererseits in der Aufsuchung der Motive einer solchen psychologischen Gesetzmäßigkeit selbstverständlich psychologische Erwägungen zu Hilfe nimmt¹⁾. Bei diesem Inneandergreifen der Faktoren kann nun freilich von dem Historiker nicht erwartet werden, daß er den psychologischen Anteil der Aufgabe ebenso wie den historischen in einer auch nur vorläufig befriedigenden Weise zu Ende führe, sondern er wird schließlich ebenso dem Psychologen überlassen müssen, was dessen Amtes ist, wie dieser sich gezwungen sieht, aus den Quellen zu schöpfen, die ihm die Forschung des Historikers erschlossen hat. Wo dieses Zusammenarbeiten aus irgendwelchen Gründen nicht möglich ist, da pflegt eben entweder der Psychologe in spekulative Konstruktionen zurückzufallen, die der tatsächlichen Grundlagen entbehren, oder der Historiker, der hier immerhin die vorteilhaftere Position einnimmt, bei einer provisorischen Erledigung der psychologischen Aufgabe stehen zu bleiben. Der gemeinsame Charakter solcher provisorischer Lösungen pflegt aber darin zu bestehen, daß man zu demjenigen Hilfsmittel greift, das

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 28ff.

jedem aus eigenem Nachdenken über die Probleme vertraut ist: zur Reflexion über die Erscheinungen, um dann in unmittelbarer Anwendung dieses subjektiven Hilfsmittels auf die Objekte die verbindende logische Tätigkeit an die Stelle der kausalen Verknüpfung der Tatsachen selbst treten zu lassen. Begreiflicherweise bilden die Geisteswissenschaften, die Psychologie nicht ausgeschlossen, das ergiebigste Feld für diese uneingeschränkte Objektivierung der begriffsmäßigen Reflexion, weil ja ohne Frage das reflektierende Denken eben mit zu den Erscheinungen gehört, aus denen sich die geistige Welt zusammensetzt. Die Gefahr liegt daher nahe genug, daß diese uns vertrauteste Form das allezeit bereitliegende Netz ihrer Subsumtionen und Distinktionen über die Dinge ausbreite. Statt der angestrebten psychologischen Interpretation der Erscheinungen kommt so lediglich eine äußere logische Ordnung zustande, die das Problem selbst eigentlich unberührt läßt. Ein einleuchtendes Beispiel dieser Art bietet die Geschichte des Bedeutungswandels der Wörter und Begriffe. Die Sprachforscher pflegen hier, wenn sie neben den rein historischen den psychologischen Faktoren des Vorgangs Rechnung tragen wollen, Verengerungen und Erweiterungen des Begriffsinhaltes, Übergang auf koordinierte, auf unter- oder übergeordnete Begriffe zu unterscheiden¹⁾. Daß in einem solchen Schema logischer Kategorien jeder einzelne Fall von Bedeutungswandel untergebracht werden kann, ist einleuchtend. Aber ebenso gewiß ist es, daß diese logische Ordnung über die psychischen Vorgänge des Begriffswandels gar keine Rechenschaft gibt, während man sie doch zumeist in diesem Sinne aufgefaßt hat.

Nun ist allerdings die von Usener angewandte Scheidung der Götterbegriffe in die Stufen der «Augenblicksgötter», der «Sondergötter» und der «personlichen Götter» einer solchen ganz äußerlich bleibenden Auffassung des Bedeutungswandels schon deshalb überlegen, weil ihr der Gedanke einer fortschreitenden Entwicklung des Inhalts der Göttervorstellungen zugrunde liegt. Auch kommt in dieser allgemeinen Gliederung eine Wertabstufung zum Ausdruck, die in gewissen Grundzügen mit den uns in Brauch und Kultus begegnenden Unterschieden übereinstimmt. Gleichwohl kann auch

¹⁾ Vgl. Bd. 2³, S. 481 ff.

ihr der Vorwurf nicht erspart bleiben, daß sie die Stufen einer psychologischen Entwicklung in eine Aufeinanderfolge logischer Begriffsbildungen umwandelt, eine Substitution, an der neben jener allgemeinen Tendenz zu logischer Interpretation der Erscheinungen die Unterordnung aller dieser mythologischen Gebilde unter einen allgemeinen Gotterbegriff, sowie die mit einer solchen begrifflichen Auffassung notwendig verbundene Beschränkung auf eine bestimmte, im Grunde willkürlich bevorzugte Gruppe von Merkmalen die Schuld trägt. Diese Merkmale werden bei jener aufsteigenden Reihe teils den äußeren Beziehungen zu Zeit und Raum, teils gewissen inneren Eigenschaften der unter dem Allgemeinbegriff «Gotter» zusammengefaßten Wesen entnommen. Die «Augenblicksgotter» verschwinden rasch im Fluß der Erscheinungen; sie entspringen momentanen furchterregenden Eindrücken, wie dem Blitzstrahl, oder sie äußern sich in einzelnen, niemals an dem gleichen Gegenstand wiederkehrenden Handlungen, wie in dem Zurücklassen der letzten Garbe auf dem Erntefeld. Die «Sondergotter» sind von längerer Dauer, aber sie sind an einen bestimmten Ort und innerhalb dieser räumlichen Grenzen meist auch noch an bestimmte Zwecke gebunden: sie sind Beschützer der Städte und Landschaften, der Berufe und Stände sowie einzelner Lebensgebiete. Die höheren oder «allgemeinen Götter» überschreiten endlich die Grenzen von Zeit und Raum: sie dehnen über die Natur und die Menschenwelt ihre Herrschaft aus, wenn immerhin auch bei ihnen noch die Differenzierung der Sondergötter in einer Gebietsscheidung nachwirkt, vermöge deren dem einzelnen Gott zugleich sein besonderes Funktionsgebiet zugeteilt ist. Neben diesen äußeren Merkmalen von Zeit und Raum steht dann das innere der von unten nach oben fortschreitenden Ausbildung des persönlichen Charakters. Dieser ist nur bei der höchsten Gotterklasse ein vollständig entwickelter. Die Sondergotter zeigen ihn höchstens in unvollkommenen Vorstufen, die «Augenblicksgotter» endlich sind unbestimmte, ganz und gar unpersonliche Wesen.

Der Vorzug dieser Theorie vom Standpunkt geschichtlicher Betrachtung aus besteht vornehmlich darin, daß sie eine für die Geschichte des Mythos überaus wichtige Tatsache in eine kurze Formel

faßt: dies ist die Erscheinung des Zusammenfließens ursprünglich getrennter, oft an weit entlegenen Orten entstandener oder verschiedene Zweckgebiete beherrschender Gottergestalten in eine einzige von weiterer Verbreitung und von umfassenderer Bedeutung, — eine Erscheinung, der dann wiederum umgekehrt die Differenzierung einer solchen zu einer höheren Einheit erhobenen Göttergestalt in einzelne nach räumlicher Verbreitung und an Machtfülle beschränktere Götter gegenübersteht. Diese bis dahin viel zu wenig beachtete Tatsache fand in der Gegenüberstellung der Sondergotter und der allgemeinen Gotter einen glücklichen, wenn auch nicht für alle hierher gehörigen Erscheinungen gleich zutreffenden Ausdruck, indes die Klasse der »Augenblicksgotter« allerdings von vornherein mehr dem logischen Bedürfnis, diese Reihe nach unten abzuschließen, als einer in den Erscheinungen selbst gegebenen psychologischen Forderung entgegenkam¹⁾. Aber auch die Trennung der Sondergötter und der allgemeinen Gotter bleibt an sich nur eine logische, die den verschiedenen Umfang des Raum- und des Machtgebiets bezeichnet, über die psychologischen Bedingungen des Übergangs aus der einen in die andere Klasse dagegen um so weniger Rechenschaft gibt, als das einzige außerdem noch maßgebende innere Merkmal, das der Persönlichkeit, in diesem Fall im Stiche läßt, da es schon gewissen Sondergottern nicht ganz zu fehlen pflegt.

Hier liegt nun offenbar zugleich der für die psychologische Seite des Problems entscheidende Punkt. Wenn logisch ausgedrückt die Entwicklung der Gottervorstellungen nach ihrer allgemeinen Richtung dem Fortschritt vom Einzelnen, Beschränkten zum Allgemeineren, Umfassenden entspricht, so erhebt sich psychologisch in erster Linie die Frage, welches die inneren Motive sind, die diese vorwärts- und unter besonderen Bedingungen wieder rückwärtsgerichtete Bewegung veranlassen. Da über diese Motive nur auf Grund der spezifischen Eigenschaften jeder dieser aus dem Fluß der Entwicklung herauszuhebenden Gruppen Rechenschaft gegeben werden kann, so geht aber noch die andere Frage voran: sind wir überhaupt berechtigt, alle jene Erzeugnisse der mythenbildenden Phantasie, die hier nach

¹⁾ Rucksichtlich der zweifelhaften Stellung dieser »Augenblicksgotter« vgl. Bd. 4², S. 560ff.

dem Prinzip der logischen Überordnung in eine Stufenreihe gebracht werden, auch wirklich als Formen eines nach seinen Hauptinhalten immerhin noch übereinstimmenden Begriffs aufzufassen? Diese Frage muß um so mehr erhoben werden, als uns tatsächlich überall in der Mythenentwicklung neben den Gottern andere von ihnen spezifisch verschiedene Wesen begegnen, die sie in einzelnen Fällen an Bedeutung so überragen, daß man hier an der Existenz eigentlicher Gottervoistellungen überhaupt zweifeln muß. Mogen nun solche Zweifel berechtigt sein oder nicht, jedenfalls stehen dem Widerstreben, alles was im Gebiet des Natur- wie des Seelenmythus Einfluß auf den Menschen gewinnt, als irgendeine Abwandlung des Götterbegriffs anzusehen, gewichtige Gründe zur Seite. Die Dämonen, die die Gräber der Verstorbenen umschweben, oder die in Krankheit, Wahnsinn und Ekstase vom Menschen Besitz ergreifen, können wir schwerlich den Gottern zuzahlen, nicht einmal den sogenannten «Augenblicksgöttern». Denn die kurze Dauer kommt hier gegenüber der Verschiedenheit der inhaltlichen Merkmale kaum in Frage. Ebenso verhält es sich mit den Naturdämonen der Berge, der Walder, der Einoden und mit allen jenen andern gespenstischen Wesen, die, zunächst der Naturstimmung entspringend, gelegentlich in das Leben der Götter wie der Menschen eingreifen oder in gewissen Fällen selbst zu Göttern sich erheben können. Trotz solcher Übergänge, wie sie namentlich in den Vorstellungen der Schutzdämonen zur Entwicklung gelangen, bleibt es aber dabei, daß der Dämon als solcher nicht mit dem Gott in die gleiche Entwicklungsreihe gebracht werden kann, weil er ein von diesem spezifisch verschiedenes Wesen ist. Die beiden Merkmale, die den Dämon, nachdem sich dieser mannigfach schwankende Begriff einigermaßen fixiert hat, von den andern Mythengebilden scheidet, sind offenbar der völlige Mangel eines eigenen, persönlichen Charakters und seine ausschließliche Beziehung auf das Wohl und Wehe des Menschen. Beide Eigenschaften hängen wieder auf das engste zusammen: der Dämon hat eben deshalb keinen ihm eigenen Charakter, weil sein Tun und Treiben ganz und gar in den Stimmungen der Furcht und der Hoffnung und in den aus diesen hervorgehenden Bedrangnissen und Förderungen aufgeht, die als sein Werk erscheinen. Gehören

nun von den sogenannten «Sondergöttern» offenbar zahlreiche ihren Wesen nach zu den Dämonen, so ist damit von selbst ihre Einreihung in die gleiche Vorstellungsreihe mit den Göttern hinfällig, da das hierbei ausschlaggebende Merkmal der Einschränkung auf bestimmte Orte oder Zweckgebiete in diesem Fall ein nebensächliches und nicht einmal durchgreifendes ist¹⁾.

c. Unterschiedsmerkmale zwischen Helden und Göttern.

Aber noch eine andere Klasse mythologischer Gestalten findet in jenem von den Sondergöttern zu den allgemeinen Göttern aufsteigenden System keine Stelle, obgleich gerade diese Klasse bei der Frage der Entstehung der Götter von hervorragender Bedeutung ist: das sind die Gestalten der Helden, die im Mythos wie in der mythologischen Dichtung, wenn man von der kosmogonischen abieht, eine den Göttern selbst nahezu ebenbürtige, ja in den Motiven der Handlung ihnen gegenüber wichtigere Stellung einnehmen. Hier hat ohne Frage das auch in den heutigen mythologischen Anschauungen immer noch fortwirkende, einseitig den Himmels- und neben ihnen höchstens noch den Unterweltsvorstellungen zugekehrte Interesse der alten naturmythologischen Systeme die unbefangene Würdigung der Gestalt des Helden und seiner hohen Bedeutung für den Mythos beeinträchtigt. Es ist ja unleugbar, daß, ebenso wie sich in einzelnen Fällen die Feld- und Wald-, die Wolken- und Sturmdämonen zu Göttern erhoben, so in noch ausgedehnterem Maße Helden zu Göttern geworden oder auch in späteren Wandlungen einstige Götter durch die Sage in Helden umgewandelt sind. Vor allen hat hier Usener selbst in einer Reihe wertvoller mythologischer Forschungen solche Übergänge teils an den Kulte, die vielen der bekannten Helden der Sage gewidmet waren, teils an den auf die Götter und auf die Abstammung von ihnen zurückgehenden Personennamen nachzuweisen gesucht²⁾. Auch hier ist freilich ein sicherer Nachweis nicht überall zu erbringen, weil bei den Kulte

¹⁾ Über die allgemeinen Eigenschaften und die Hauptgattungen der Dämonen vgl. übrigens Bd 4², S. 210ff, 457ff.

²⁾ Usener, Sitzungsber. der Wiener Akademie, Phil.-hist. Klasse, Bd. 87, 1893, S. 44ff. Götternamen, S. 349ff.

stets die Frage sich erhebt, ob der Kultus früher sei als der Held, und weil die Namengebung vornehmlich bei den Eigennamen im allgemeinen häufiger ein Zeugnis für die Verehrung des Gottes, nach dem ein Mensch benannt wird, als für die des so benannten selbst ist¹⁾. Hat nun die der Sage wie der epischen Dichtung innewohnende Tendenz, die Träger der Handlungen überall mit den gleichen menschlichen Eigenschaften auszustatten, dahin gewirkt, Götter und Helden auf gleiche Linie zu rücken und dadurch den Übergang der Götter in Helden wie den der Helden in Götter zu erleichtern, so bleiben gleichwohl zwischen beiden sehr bestimmte Unterschiede, die es nicht gestatten, die Schranke, die sie trennt, zu beseitigen. Wollte man dies, so wurde damit nicht minder ein für die Entwicklung der Gottervorstellungen unentbehrliches Motiv hinweggenommen, wie dies dann geschieht, wenn man die Rolle, die dem Dämon durch seine Eigenart in dieser Entwicklung vorbehalten ist, ignoriert. In das Medium, aus dem die Götter hervorgehen, gehören eben Dämonen und Helden, und viel eher können beide Gattungen sagenhafter Wesen unabhängig bestehen, als man sich umgekehrt die Entstehung der Götter ohne sie denken konnte. Für die Welt der Dämonen ist das wohl schon allgemeiner anerkannt als für die Klasse der Helden, deren Bedeutung für die werdenden Götter kaum zureichend gewürdigt wird. Dennoch besteht diese Bedeutung weit weniger darin, daß Helden gelegentlich zu Göttern oder auch Götter zu Helden werden, als vielmehr darin, daß sich die Handlung der Sage aus den Taten der Helden und Götter und aus dem hierzu mehr sporadisch hinzutretenden Wirken der Dämonen zusammensetzt. So ist es gerade das Nebeneinander dieser nicht sowohl durch eine quantitative Stufenfolge, als durch bestimmte qualitative Merkmale geschiedenen Wesen, der Götter, Helden und Dämonen, das der Sage in ihren wichtigsten mythologischen Formen ihr Gepräge gibt. Für die Rolle, die hierbei dem einzelnen Helden zugeteilt ist, bleibt es aber gleichgültig, ob er dereinst selber ein Gott war oder nicht, oder ob er etwa am Ende seiner Taten zu den Göttern erhoben wird. Für seine Stellung in der Sage sind lediglich die Eigenschaften maßgebend, die er in ihr selbst besitzt,

¹⁾ Vgl. hierzu Bd. 3², S. 207 ff.

nicht die, die er in andern Mythen oder in Kulturen gehabt hat, oder die er dereinst noch gewinnen mag. So ist die Tatsache, daß Herakles seit alter Zeit in besonderen Kulturen verehrt war, während ihn die griechische Sage zu einem menschlichen Helden machte, der erst am Abschluß seines Lebens zum Gott erhoben wurde, so interessant sie an sich ist, für dieses Bild eines menschlichen Helden ohne wesentliche Bedeutung.

So bleiben denn auch die Merkmale, die den Gott und den Helden scheiden, von jener Frage nach den letzten mythologischen Quellen einer in der Sage lebenden Heldengestalt unabhängig. Der Held ist Held und nicht Gott, was er auch in einer von der Sage selbst vergessenen Zeit oder in einem unabhängig von ihr bestehenden Kultus außerdem sein mag. Allerdings kann auch in der Sage seine schließliche Erhebung unter die Gotter, die hier wahrscheinlich unter dem Einfluß des gleichzeitigen Kultus und gewissermaßen zur Erklärung desselben entstanden ist, ein rückstrahlendes Licht auf die vorangegangene Heldenlaufbahn werfen, das diese Gestalt über das Maß gewöhnlicher irdischer Helden erhebt. Immerhin handelt es sich hier nur um einen Grad-, nicht um einen Wesensunterschied. Unser Sprachgebrauch trägt diesem Unterschied Rechnung, indem er dem gewöhnlichen Helden den Heros als die höhere, den Gottern nähere Stufe gegenüberstellt. Die Werterhöhung, die das Wort von Homer ab in der Sage erfahren, kommt dieser Unterscheidung zu Hilfe. «Held» ist danach jeder durch seine Eigenschaften und Schicksale über das menschliche Mittelmaß hinausreichende Mensch, der als solcher Mittelpunkt einer Sagengeschichte werden kann. Er trägt bei Homer schlechthin den Namen «Mann» (*άνθρωπος*). Der «Heros» (*ήρωας*) dagegen ist ein Held, der sich durch seine Taten den Göttern selbst nähert, und der meist schon durch seine halb auf einen Gott oder eine Göttin, halb auf einen Menschen zurückgehende Zeugung diese größere Annäherung an die Gotter verrät. «Halbgott» nennt ihn daher schon Homer (II. 12, 23), und Hesiod verlegt in seinem die Erdbewohner nach Weltaltern ordnenden System Halbgötter oder Heroen in das vierte dieser Weltalter und läßt sie, nachdem dies Geschlecht in den in der Sage geschilderten Kämpfen sich aufgerieben, auf die Inseln der Seligen versetzt werden (Werke und

Tage 156ff.). Doch abgesehen von solchen Gradunterschieden und von der damit in der Regel verbundenen Vorausbestimmung zum Gotte bewahrt in der Sage selbst der Heros durchaus den Charakter des Helden, dessen Begriffsumfang weit genug ist, um alle Stufen dieser Entwicklung zu umfassen. So bezeichnen wir schon die Hauptperson des Märchens als den «Märchenhelden», und von ihm an reicht dann die Gestalt des Helden durch alle Stadien der Sagen- und Legendenbildung hindurch bis zu den Gottern. Aber die Grenze zu diesen überschreitet sie nicht, solange nicht nach dem Zeugnis der Sage selbst der Held zum Gott wird, damit aber auch sein eigentliches Wesen völlig verändert.

Demnach bleibt sich die Sagenüberlieferung der Grenze, die den Helden und noch den Heros vom Gott trennt, allezeit bewußt. Auch die Erhebung unter die Gotter bezeichnet in ihr ein abschließendes Ereignis, mit dem die Laufbahn des Helden ihr Ende findet, und von dem an nun ein neues Leben für ihn beginnt, ein Leben, das nur den Gottern eigen ist, und das diese vom Menschen wie vom Helden scheidet, so ähnlich sie sonst dem letzteren in ihrem persönlichen Charakter, in ihren guten wie schlimmen Eigenschaften, ihren Leidenschaften wie Trieben sein mögen. In der Tat sind es zunächst durchaus nicht die inneren Eigenschaften, die den Gott auszeichnen: in ihnen ist auch er ein Mensch, vom Heldenmenschen in nichts unterschieden, nicht einmal in der Machtbeschränkung, die selbst dem gewaltigsten Gott nicht erspart bleibt. Was den Gott vom Helden und damit vom Menschen trennt, das sind vornehmlich die äußeren Bedingungen seines Lebens: der Wohnort und die Lebensdauer. Der Held führt sein Dasein auf Erden. Ihm gehört in allem wesentlichen sein Kampf und Leiden und der Erfolg seiner Taten. Wenn er je einmal es wagt, zum Himmel empor- oder in die Unterwelt hinabzusteigen, oder endlich in ferne, sonst von Menschen nicht erreichte selige Gefilde vorzudringen, so ist das, abgesehen von jener letzten Entrückung, die dem zum Gott werdenden Heros zuteil wird, eine Ausnahme, mit der der Mythos das Übermaß heroischen Tuns ausdrückt, und die daher nicht selten die Strafe der Gotter auf das Haupt des Helden herabbeschwört, der durch solche Übergriffe die Weltordnung aus ihren Fugen zu

bringen droht. Umgekehrt liegen die Wohnungen der Götter da, wohin kein menschlicher Fuß zu dringen vernag: in und über dem Himmel, auf hohen Bergen, unter der Erde, auf fernen Eilanden; und wie der Mensch nur in unerhörtem Wagnis oder am Ende seines Lebens diese Wohnungen betreten darf, so wandeln die Götter nur ausnahmsweise auf Erden, wenn sie ihr Begehren nach irdischen Gütern befriedigen, die Kämpfe irdischer Helden mitkämpfen oder irgendwie sonst durch ihre Gegenwart in das menschliche Leben eingreifen wollen, — Mythen, die schließlich in jenen Gestalten göttlicher Heilbringer endigen, in denen die Legende auf der höchsten Stufe dieser Entwicklung die in mannigfachen Wandlungen wiederkehrende Vorstellung der Erscheinung eines Gottes auf Erden schildert. Ist es doch, nur in gesteigerter und vergeistigter Form, im Grunde derselbe Gedanke, der hier dem nie aufhorenden Hilfsbedürfnis des Menschen, von dem Wunsch nach Jagdtieren und Erntesegen bis zur Sehnsucht nach Überwindung der Mühsale und Ubel des irdischen Daseins selbst, seinen Ausdruck gibt.

Neben jenes erste des Wohnorts tritt nun als ein zweites Merkmal, das Götter und Helden scheidet, dies, daß der Held auch in der Beschränkung seines Lebens, so weit seine physische Stärke oder seine geistige Macht andere überragen mag, immer ein Mensch bleibt. Er muß kämpfen und dulden, um Sieg und Glück zu erringen; er ist den Beschwerden des Alters und der Krankheit unterworfen und entgeht schließlich dem Tode nicht, es sei denn, daß er von den Gottern in ihre Gemeinschaft aufgenommen wird, womit er dann aber selbst aus dem Kreis der eigentlichen Helden ausscheidet. Die Gotter dagegen leben mühelos. Die Güter, nach denen sie begehren, fallen ihnen von selbst zu. Sie altern nicht, und kein Tod setzt dem Genuß des Daseins bei ihnen ein Ziel. So ist die Unsterblichkeit das größte der Vorrechte, durch die sie sich über den Helden, wie über alle andern sterblichen Menschen erheben. Auch hier freilich fehlt es nicht ganz an Ausnahmen, die in diesem Fall ebenso die Gotter den menschlichen Helden näher rücken, wie die letzteren vorübergehend jenen den Rang streitig machen oder dauernd sich zu ihnen erheben. Sobald die Götter nach irdischen Frauen oder andern irdischen Gütern begehren,

sich mit irdischen Helden messen oder in ihren Kämpfen Partei nehmen, so gelten unvermeidlich auch für sie die Schranken, die irdischem Tun und Treiben gesetzt sind. Der eine Gott kann vom andern besiegt, er kann von sterblichen Helden überlistet oder gar überwunden werden. Indem der Mythos, abgesehen von jenen äußeren Vorrechten des Wohnorts und der Freiheit von Krankheit und Tod, alle inneren Eigenschaften des Helden auf den Gott überträgt, muß er diesen notwendig auch mit den Bedürfnissen ausstatten, in denen schon der Held nicht weniger wie an Stärke das menschliche Mittelmaß überragt. Auch diese Bedürfnisse werden nun in gesteigertem Grade auf die Gotter übertragen. Daß ein Gott in der Menge der Speisen und Getränke, die er zu vertilgen vermag, Übermenschliches leisten kann, ist ein in der Göttersage der Kulturvölker überall wiederkehrender Zug. Ebenso statet aber die Sage die Gotter aller Orten, indem sie die Unsterblichkeit mit diesen ihren Bedürfnissen in Verbindung bringt, mit einer besonderen, den Sterblichen versagten Götterspeise und einem Gottertrank aus, die die Eigenschaft von Speise und Trank, das Leben zu erhalten, in jenem erhöhten Maße besitzen, die es dauernd in dem gleichen Zustand bewahren, so daß, wer von der Götterspeise genießt, weder sterblich ist noch altert. Aber auch hier wird wiederum dieser Vorzug der Götterspeise, indem er nur das menschliche Maß der Bedürfnisse ins Ungemessene vergrößert, zu einer Schranke des Götterdaseins. Die Gotter altern und werden vom Tode bedroht, wenn sie infolge irgend eines die Bereitung oder Darbringung der Götterspeise störenden Ereignisses diese entbehren müssen. Das ist ein Zug, der uns in griechischer wie germanischer Sage begegnet, und der bei den Inden wahrscheinlich mitgewirkt hat, den Gottertrank Soma zu einem Gegenstand des Kultus und damit selbst zum Gott zu erheben. Und noch ein anderer Gedanke entspringt schließlich dieser in der inneren Übereinstimmung der Götter- und Menschencharaktere wurzelnden Bedürftigkeit der Gotter, der von dem Augenblick an hervortritt, wo die kosmogonische Sage auf die Gotter einzuwirken beginnt: das ist der Gedanke eines Wechsels von Gottergeschlechtern, der der Aufeinanderfolge menschlicher Generationen gleicht, mag auch immerhin noch, um die Eigenart

der Gotter so viel wie möglich festzuhalten, jenen Gottergeschlechtern eine unermeßlich größere Lebensdauer gegeben werden. Selbst auf das lebende Göttergeschlecht kann sich so die Idee ihres dereinstigen Untergangs erstrecken, wie das die freilich wohl schon unter dem Einfluß der neu erstehenden christlichen Gotterwelt ausgebildete nordische Vorstellung einer «Götterdämmerung» zeigt. Aber auch wo diese Idee durch die Macht eines noch lebendigen Gotterkultus hintangehalten wird, da zeigt sie doch in ihren rückwärts gerichteten Anwendungen deutlich die Grenzen, bei denen die menschliche Beschränkung des Göttercharakters jene äußeren durch Wohnort und Lebensbedingungen gesteckten Schranken verschieben kann, so daß sie nicht bloß in der Richtung vom menschlichen Helden zum Gott, sondern auch in der vom Gott zum Menschen unsicher werden¹⁾.

Alle diese Wechselbeziehungen finden nun in Sage und Legende ihren Ausdruck. Beide aber scheiden sich von dem Kultus selbst, der in seinem jeweils auf die Bedürfnisse der Gegenwart gerichteten Streben ausschließlich einer, wie das Wort «Kultus» es andeutet, die unbedingte Unterordnung einschließenden «Pflege» der Gotter bei der Anrufung ihrer Hilfe zugewandt ist. Darum ist er von

¹⁾ Von der Regel der Unsterblichkeit der Gotter werden wir nur eine einzige Ausnahme kennen lernen, aber auch sie ist nur eine scheinbare. Sie betrifft die Vegetationsgotter, die, wie die Vegetation selbst, im allgemeinen im Frühling zum Leben erwachen und im Herbst sterben. Doch da es, mindestens innerhalb der ausgebildeteren Gotterkulte, der gleiche Gott ist, der in der Aufeinanderfolge der Jahre diesen Wechsel zwischen Tod und Wiederaufleben erfährt, so wird auch durch diese Erscheinung das Merkmal der Unsterblichkeit nicht alteriert. Wenn daher J. G. Frazer (*Golden Bough* III^a, pag 1ff.) die Hypothese aufstellt, die Unsterblichkeit der Gotter sei eine allmählich erworbene, insofern bei den primitiven Völkern die Gotter sterblich seien und erst in den höheren Kulturen ihre Unsterblichkeit hervortrete, so beruht diese Hypothese teils auf jener Erweiterung des Gotterbegriffs, die diesem alle möglichen Dämonen- und Ahnenvorstellungen unterordnet, teils, besonders nach den Beispielen, die Frazer als Belege anführt, auf Notizen über Vegetationskulte, wobei der jährliche Tod des Vegetationsgottes als ein dauernder aufgefaßt wird. Daß es im Gegensatze hierzu im allgemeinen der im Herbst gestorbene Gott ist, der im nächsten Jahre wiedergeboren wird, daran kann, namentlich nach den bei den entwickelteren Ackerkulten bestehenden Verhältnissen, kein Zweifel sein, während bei den niederen die Götter überhaupt keine entscheidende Rolle spielen und in vielen Fällen von außen zugewandert scheinen (vgl. unten 3, b).

frühe an darauf gerichtet, jene menschlichen Züge zu verwischen; und unter ihnen widerstrebt ihm wieder vor allem der Gedanke an ein Versiegen dieser Quelle des Trostes und der Hoffnung durch einen Untergang der Götter selbst. Weist so der Kultus von frühe an auf eine Erhebung der Gotter hin, die diese möglichst der ihnen anhaftenden menschlichen Züge entkleidet, so ist es dagegen die Sage, in der die Vorbedingungen zu der ersten Ausbildung der spezifischen Gottervorstellungen zu Tage treten. Dies geschieht aber gerade dadurch, daß die Sage überall Helden und Dämonen nebeneinander in jenen mannigfachen Wechselbeziehungen schildert, die sich auf einer niederen, der eigentlichen Götter zumeist noch entbehrenden Stufe schon in der Handlung des Mythenmärchens vorbereiten. Den Mittelpunkt der auf solche Weise alle diese mythologischen Gebilde zu einem Ganzen zusammenfassenden Erzählungen bildet so diejenige Gestalt, die die Sage zunächst wenig verändert aus dem Märchen herübernimmt: die des Helden. Ihn erhebt sie durch den weiteren Hintergrund, vor den sie ihn stellt, zu einer höheren, vom Menschen bis nahe zum Gott heranreichenden Stufe; und um ihn bewegen sich fortan die Handlungen der Sage. Die Götter können in die Begebenheiten hilfreich oder feindlich eingreifen. Sie selbst aber sind durch ihr unwandelbares, über die alltäglichen Drangsale erhobenes Dasein jenem Wechsel der Geschehnisse entzogen, der das Heldenleben zum idealen Vorbild menschlichen Strebens macht. Erst innerhalb der Heldensage werden daher die Gotter, indem sich in ihrer Anteilnahme an den Schicksalen der Menschen und an den Kämpfen der Helden der Charakter dieser auch auf sie überträgt, mehr und mehr selbst zu persönlichen Wesen, auf die nun das Interesse, das die ursprüngliche Sage nur für den Helden in Anspruch nimmt, allmählich hinüberwandert. So teilen sich in die Gestaltung der Götter Kultus und Sage. Der Kultus sorgt dafür, daß die Gotter trotz der storenden Einwirkungen der Sagenzüge als Helfer in der Not, aber auch als furchtbare Rächer der Schuld und der ihnen versagten Ehrfurcht in Opfer und Gebet zu übermenschlichen Wesen erhoben werden. Die Sage dagegen bringt sie immer und immer wieder dem Menschen menschlich näher, indem sie alles das, was dieser an dem Helden als Eigenschaften ver-

ehrt, die er an sich selber schätzt, auf sie überträgt. So kann sich denn auch nur aus der Heldensage allmählich eine Göttersage entwickeln, nicht umgekehrt. Dabei bildet aber ein wichtiges Mittelglied der kosmogonische Mythos, der zuerst die Götter in den Fluß des Werdens hineinzieht und so den theogonischen Mythos zu einer spezifischen Form der Göttersage gestaltet.

d. Beziehung der Dämonen- zu den Göttervorstellungen.

Ein wichtiges Zwischenglied bildet nun hier jene dritte Gattung mythologischer Wesen, die auch der Heldensage nicht fehlen, die jedoch bei diesem Hinübertragen aus ihr in die Göttersage eine erhöhte, in den mythologischen Bildern von Welterschöpfung und Weltuntergang mit den Göttern wetteifernde Bedeutung gewinnen: die Dämonen. Während sie in den Ungeheuern, den hilfreichen und feindseligen Zauberwesen der Heldensage nur als Nebenfiguren in eine Handlung eingreifen, die vor allem von den Gestalten der Helden selber beherrscht wird, stellen sich in der kosmogonischen und theogonischen Sage die Dämonen dicht neben die Götter, und im Kampf mit ihnen können sie obsiegen oder unterliegen, mag auch der letztere Ausgang durch die Stellung, die sich die Götter unter der vereinten Einwirkung des Kultus und der Heldensage errungen haben, schließlich der entscheidende sein. Indem so die kosmogonischen Vorstellungen das bis dahin zumeist ruhende Dasein der Götter in die dramatische Bewegung von Kampf und Sieg hineinziehen, werden die Götter zu Helden höherer Ordnung, die von den so erworbenen Eigenschaften manches wiederum auf die Helden selbst übertragen können. Aber ohne das ältere Vorbild einer Heldensage, in der der Sagenheld noch in direkter Linie vom abenteuernden Märchenhelden abstammt, würde diese Entwicklung schwerlich möglich sein. So steht denn auch nach allen historischen Zeugnissen die kosmogonische und theogonische Göttersage nicht am Anfang der Mythenbildung, wohin sie die alten Mythographen verlegten, in der Meinung, mit dem Ursprung der Dinge müsse auch der des Mythos zusammenfallen; sondern als zusammengesetzte und selbständige Sagenform liegt sie erst nahe dem Ende dieser Entwicklung, mag sie auch in einzelnen losen Fragmenten

von den Zeiten des primitiven Mythenmärchens an, das selbst noch der eigentlichen Gottervorstellungen entbehrt, vorbereitet sein. Die wirkliche Kosmogonie bedarf aber ihrerseits dieser Vorstellungen in ihrer ausgebildeten Form; und in höherem Grade als die Heldensage steht sie bereits unter dem Einflusse dichterischer Erfindung und in vielen ihrer Gestaltungen zugleich unter dem einer beginnenden, auf dieser Stufe freilich noch untrennbar mit der Dichtung verwebten philosophischen Spekulation.

Indem nun die Gottersage erst im kosmogonischen Mythos zu eigenem Leben erwacht, ist die Heldensage naturgemäß früher als die Gottersage, und der Held ist früher als der Gott. Erst der Held und der Dämon zusammen müssen dem Gott die Züge leihen, durch die er zum Träger einer selbständigen Sagengattung werden kann. Darum ist es die Heldensage, die, indem sie dem Nebeneinander und den Wechselwirkungen aller dieser mythologischen Wesen einen weiten Schauplatz eröffnet, die Gotter ebenso zu strebenden und handelnden, kämpfenden und siegenden, und darin eben den Helden ähnlichen Wesen erhebt, wie in ihr die Götter auf die Helden zurückwirken. Nicht minder greift jedoch die dritte dieser Gestalten, die des Dämons, in die Helden- und Gotterwelt bestimmend ein. Der Held kommt vor allem im Kampf mit dämonischen Wesen und in ihrer Überwindung den Göttern nahe. Der Hauptcharakterzug, der den Gott von dem menschlichen Helden scheidet, ist aber das dämonische Wesen des Gottes selbst, jene Beziehung auf den Menschen und sein Schicksal, die das Wesen des Dämons ganz, das des Gottes im Verein mit dem ihm vom Helden mitgetheilten Charakter persönlicher Eigenart ausmacht. In der Heldensage greifen alle diese Einflüsse ineinander. Dem Helden treten die Dämonen in ihren niedrigeren Formen gegenüber, wie sie im Anschluß an die allverbreiteten Spukgestalten als Ungeheuer und Zauberwesen fast unverändert die gleichen Gebilde des Mythenmärchens fortsetzen. In dem Kampf mit den Göttern erscheinen von Anfang an nur die gewaltigeren Dämonengestalten der Wolken und Stürme, der Berge und Wüsten, und sie erheben sich selbst in diesem Kampf zu Wesen, die den Göttern nahezu ebenbürtig sind. Als solche gehen sie dann vor allem in die selbständig werdende Gottersage ein.

So bilden die Dämonen in ihren überaus wechselvollen Gestalten, wie sie von dem Naturmythus zu den Seelenvorstellungen zurückreichen, einerseits Bindeglieder zwischen der Helden- und der Gottersage. Daneben können sie aber gerade auch in der Sage noch die Mittelpunkte oder selbst die einzigen Substrate der Erzählung sein. Dies geschieht bei jenen wechselnden Sagenbildungen einfachster Art, die nur durch die Gebundenheit an bestimmte Orte dem Typus der Sage angehören, im übrigen aber noch ganz in die Sphäre des Dämonenglaubens hinabreichen. Solche lokal begrenzte Einzelsagen sind es, in die dann aber leicht auch fragmentarische, mythologisch umgebildete Stammestraditionen und mit diesen die Gestalten von Stammeshelden eingehen. So entsteht in Anlehnung an diese Gestalten zunächst die Stammesgeschichte, die sich im Gefolge des Verkehrs und der Wanderzüge der Völker zu der nunmehr Ort- und Zeitbeziehungen miteinander verwebenden Wandersage entwickelt. Von hier aus eröffnet sich dann ein erweiterter Schauplatz, auf dem Helden verschiedenen Ursprungs nebeneinander hervortreten. So bilden die Orts- und die Stammesgeschichte, die Helden- und schließlich aus ihr hervorgehend die Gottersage aufsteigende Formen einer Entwicklung, die freilich besonders auf ihren höheren Stufen nicht mehr durch fest bestimmte Grenzen zu scheiden sind, in ihrem allgemeinen Gang aber deutlich einander gegenübertreten. Dabei ist es übrigens eine wichtige Eigenschaft auch dieser Mythenentwicklung, daß die niederen Formen nicht aussterben, wenn die höheren entstanden sind, sondern teils neben ihnen fortbestehen und immer wieder neu entstehen, teils aber auch von ihnen assimiliert werden. Wie sich die Helden- in die Gottersage fortsetzt und trotzdem selbständig weiterlebt, so bilden daher alte und neue Orts- und Stammesgeschichten dauernde Bestandteile der Mythenbildung. Vor allem das gemeinsame Produkt dieser beiden, die Wandersage, wird nicht nur zu einem wesentlichen Faktor der Heldensage, sondern sie ist, über diese hinausreichend, schließlich diejenige Form der Mythen-erzählung, aus der die beginnende Kinstdichtung ihre wichtigsten Anregungen geschöpft hat.

2. Hypothesen über den Ursprung der Göttervorstellungen.

Das Problem des Ursprungs der Gotter pflegt durch den Umstand vordunkelt zu werden, daß man über diese Frage reflektiert und Beobachtungen beibringt, die sie entscheiden sollen, ohne zuvor darüber ins Reine gekommen zu sein, was überhaupt unter einem Gott zu verstehen sei. Viele Autoren ziehen den Umfang des Begriffs dermaßen weit, daß sie alles, was der Mensch irgendwie als eine ihm ratselhafte Macht scheut, einen Gott nennen. So rechnet man nicht bloß die Wolken und Winde, Blitz und Donner, insofern in ihnen das Walten segenspendender oder unheildrohender Kräfte gesehen wird, sondern gelegentlich auch Fetische, Ahnengeister, Totentiere zu den Gottern. Der Begriff des Gottes fällt also hier im wesentlichen mit dem des Unbegreiflichen und des Zaubenhaften zusammen. Indem man jedoch meist diese den Gottesbegriff jeder charakteristischen Merkmale beraubende Konsequenz scheut, pflegen die einer Ursprünglichkeit der Gottesidee zugeneigten Anschauungen zwischen zwei entgegengesetzten Extremen zu schwanken. Nach der einen entwickeln sich die Götter aus den Seelenvorstellungen infolge der Furcht vor den Seelen Verstorbener. Nach der andern ruht im Hintergrund aller mythologischen Vorstellungen die Idee einer höchsten, in der Regel unsichtbar gedachten Gottheit.

Zwischen diesen beiden Anschauungen stehen nun aber noch zwei andere, die eine einigermaßen vermittelnde Stellung einnehmen. Auf der einen Seite läßt sich nämlich bezweifeln, ob überhaupt die Seelenvorstellungen den Anspruch erheben können, in der Stufenfolge der mythologischen Entwicklungen die ursprünglichsten zu sein, und ob ihnen nicht vielmehr andere mythologische Motive von einfacherer und zugleich allgemeinerer Art vorausgehen müssen, aus denen dann möglicherweise sowohl der Seelen- wie der Gotterglaube, beide im wesentlichen in gesonderten Entwicklungen, entspringen. Was hier als eine solche letzte Bedingung aller mythologischer Vorstellungen vorausgesetzt wird, läßt sich wohl am zutreffendsten als die Annahme irgendeines geistigen Prinzips bezeichnen, das, wenn auch an körperliche Dinge gebunden, doch selbst unsichtbar sei, sich

aber durch seine, im allgemeinen zauberhaft gedachten Wirkungen verrate: wir werden diese Theorie als die «spiritualistische» bezeichnen können. Dabei muß man freilich hier von den unter dem Einfluß der Philosophie entstandenen Bedeutungen des Wortes absehen, wenn auch diese auf jene ursprüngliche Bedeutung eines unsichtbaren Prinzips, das in bestimmten sichtbaren Dingen wirkt, schließlich zurückgehen. Auf der andern Seite wird die Annahme, der Monotheismus sei erst spät durch eine allmähliche Reduktion einer Vielheit von Göttern auf eine einzige Gottheit entstanden, durch die mythologische Erfahrung nahe genug gelegt, um die Voraussetzung eines ursprünglichen Polytheismus von vielen Mythologen, namentlich von denen, die in dem Naturmythus die einzige Grundlage der Gottervorstellungen erblicken, als eine selbstverständliche ansehen zu lassen. Dem Seelenglauben pflegt man dann hierbei ein von dem Götterglauben völlig abgesondertes Gebiet anzuweisen, während die Dämonen meist als eine Art niedrigerer gottlicher Wesen betrachtet werden. Hiernach lassen sich folgende vier Haupthypothesen über den Ursprung der Gottervorstellungen unterscheiden: 1) die animistische, 2) die spiritualistische, 3) die polytheistische und 4) die monotheistische. Die beiden ersten und die beiden letzten stehen sich dabei in dem Sinne gegenüber, daß jene die Gottesvorstellung überhaupt aus andern, relativ einfacheren mythischen Gebilden entspringen lassen, während die beiden letzteren sie als eine ursprüngliche, darum nicht weiter abzuleitende oder doch nur aus gewissen allgemeingültigen psychischen Motiven zu erklärende ansehen. Noch gegenwärtig findet jede dieser Hypothesen eifrige Verteidiger; doch läßt sich nicht verkennen, daß die erstere Gruppe mehr und mehr zur Vorherrschaft gegenüber der in einer älteren Zeit beinahe ausschließlich zur Diskussion stehenden Alternative, ob Polytheismus oder Monotheismus, gelangt ist. Dies ist die natürliche Folge des Übergewichts, das auch in den Fragen der Mythologie und Religion evolutionistische Anschauungen gewonnen haben. In der Tat läßt sich ja an eine Entwicklungsgeschichte der Gotter überhaupt nur auf der Grundlage solcher Hypothesen denken, die andere mythologische Substrate als die ursprünglicheren annehmen. Dagegen würde eine bloße Reduktion

der Götter von vielen auf einen einzigen, wie sie die polytheistische Hypothese annimmt, so wichtig sie in religiöser Beziehung sein mag, keine Entwicklung im eigentlichen Sinne bedeuten. Vollends aber die Hypothese eines ursprünglichen Monotheismus würde sich, insofern man diesen in religiöser Beziehung als die vollkommenere Stufe ansieht, mit der Rückschritts- oder Entartungstheorie mindestens nahe berühren.

a. Die animistische Hypothese.

Bei der Beurteilung der animistischen Theorie überhaupt, besonders aber bei ihrer Anwendung auf die Entwicklungsgeschichte des Gottermythus werden in der Regel zwei Anschauungen zusammengeworfen, die an sich durchaus verschieden sind und sogar in wesentlichen Punkten einander widersprechen können. Man pflegt nämlich nicht bloß diejenigen Hypothesen, die alle andern mythischen Gebilde, namentlich also die Dämonen und Götter restlos aus einer Fortbildung des Seelenglaubens ableiten, «animistische» zu nennen, sondern auch alle jene Voraussetzungen, nach denen der Seelenglaube nur als ein Faktor betrachtet wird, der direkt oder indirekt in die andern Gebiete des Mythos und so auch in den Gottermythus eingreift. Daß nun allein in der ersten dieser beiden Bedeutungen von einer «animistischen Hypothese» im eigentlichen Sinne gesprochen werden kann, und daß noch weniger der Begriff «Animismus» in der früher (Bd. 4², S. 230ff.) angewandten Bedeutung der lediglich den Seelenglauben selbst umfassenden Tatsachen mit der den konstruktiven mythologischen Hypothesen zuzurechnenden animistischen Theorie verwechselt werden darf, ist schon oben bemerkt worden¹⁾. In dieser ihrer eigentlichen Bedeutung ist die letztere eine strenge Einheitshypothese. Alle Dämonen, alle Götter sollen nach ihr in direkter Deszendenz aus dem Seelenglauben entsprungen sein. Doch lassen sich innerhalb dieser Annahme wiederum zwei, nicht unwesentlich voneinander abweichende Formen unterscheiden. Bei der ersten, die vornehmlich E. B. Tylor vertritt, wird zunächst nur darauf Wert gelegt, daß der Gott ebenso wie die Seele als ein persönliches Wesen gedacht werde. Da aber von beiden Begriffen die

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 23ff.

Seele der einfachere ist, und da ferner der Gott nach seinen seelischen und im allgemeinen sogar physischen Eigenschaften dem Menschen ähnlich gedacht wird, so schließt man hieraus, die Seelen seien den Gotteinstellungen vorausgegangen¹). Dagegen sucht die zweite, radikalere Form der animistischen Hypothese den Götterglauben in einer gewissermaßen linearen Abstammungsfolge direkt aus dem Seelenglauben abzuleiten, so daß jener eigentlich nur als eine höhere Form des Seelenglaubens selbst erscheint. Diese Entwicklung soll namentlich auch in der Stufenfolge der Kulte ihren Ausdruck finden, wo die Totenkulte, die zunächst der Furcht vor den Seelen der Toten und dann weiterhin dem Wunsch, deren Schutz zu gewinnen, ihren Ursprung verdanken, den Anfang bilden sollen, worauf sich erst unter der Wirkung des letzteren Motivs die Toten zu den Ahnenkulten, diese zu der Verehrung von Stammesgöttern und die letztern endlich zu der Anbetung allgemein menschlicher Gottheiten erweiterten. Am konsequentesten hat diese Hypothese Julius Lippert vertreten, während Herbert Spencer, der gewöhnlich als ihr Hauptrepräsentant gilt, auf der höchsten Stufe dieses Emporwachsens aus dem Seelenglauben noch das Streben nach einer unmittelbaren Idealisierung der menschlichen Eigenschaften wirksam werden läßt. Auch hier bleibt aber das charakteristische Merkmal, daß zwischen den Gliedern der Entwicklung wesentliche qualitative Unterschiede nicht anerkannt werden. Seelen, Dämonen, Fetische, Heroen konnten ebenso gut niedrigere Götter, wie umgekehrt die Götter machtvollere Dämonen und Fetische genannt werden²).

Nun ist es klar, daß zwischen der ersten und der zweiten dieser beiden Formen ein nicht unwesentlicher Unterschied besteht. Kann doch der Satz, daß der Begriff der Gottheit den der Seele voraussetze, insofern für selbstverständlich gelten, als man sich möglicherweise Seelen ohne Gotter, nimmermehr aber Gotter ohne Seelen

¹) E. B. Tylor, *Die Anfänge der Kultur*, übers. von Spengel und Poske, 1873, II, S. 248ff.

²) Julius Lippert, *Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion*, 1881. *Die Religionen der europäischen Kulturvölker*, 1881. Herbert Spencer, *Die Prinzipien der Soziologie*, übers. von B. Vetter, I, 1877, S. 344ff, 374ff

denken kann. Ebenso ist der anthiopomorphe Charakter der Gotter ohne weiteres anzuerkennen, da sie als personliche Wesen nur nach dem Vorbild der menschlichen Persönlichkeit vorgestellt werden können. Gotterglaube und Gottermythos kennen aber nur Vorstellungen von Gottern, und diese sind daher den Bedingungen der sinnlichen Wirklichkeit gleich allen andern Vorstellungen unterworfen. Einen Begriff der Gottheit, mit dem sich das Postulat eines durch keine Vorstellung zu erfassenden Wesens verbindet, kennt nur die Philosophie, nirgends der lebendige Volksglaube. Wenn daher die animistische Hypothese voraussetzt, Beziehungen zum Seelenglauben konnten keinem mythologischen Gebilde fehlen, so ist diese Behauptung unwiderlegbar. In jener belebenden Apperzeption, die das eigene seelische Geschehen in die Objekte hineinträgt, und ohne die kein mythologisches Denken verständlich ist, liegt das eingeschlossen. Aber jenes als allgemeinen Faktor mythologischer Vorstellungen und Affekte ohne weiteres anzuerkennende animistische Motiv erhebt die animistische Hypothese zum ausschließlichen Inhalt dieser Vorstellungen, indem sie im Grunde bloß Gradunterschiede der den verschiedenen mythologischen Wesen zugeschriebenen seelischen Eigenschaften anerkennt. Dem so entstehenden kontinuierlichen Aufsteigen des Seelenbegriffs nach oben, von den beseelt gedachten Objekten der umgebenden Natur bis zu den hoch über dem Menschen thronenden Himmelsgottern, entspricht daher in weitem Umfang ein Herabsteigen des Gotterbegriffs nach unten, das, wenn auch nicht alle Objekte, so doch diejenigen umfaßt, an die ausgeprägte Affekte der Furcht und der aus diesen Affekten entspringenden Handlungen geknüpft sind. So geht hier die Ausdehnung des Gottesbegriffs über mythologische Objekte der verschiedensten Art durchaus einer Ausdehnung der Begriffe Religion und religiöser Kultus parallel, nach welcher fast jeder beliebige Zauberglaube Religion und jede aus einem solchen entspringende Handlung, namentlich wenn sie von mehreren in Gemeinschaft geübt wird, religiöser Kultus genannt zu werden pflegt. Mogen dann immerhin die Dämonen und Fetische, weil ihnen manche Eigenschaften der Gotter der Kulturvolker fehlen, niedere Gotter genannt werden: es bleiben schließlich doch nur

Gradunterschiede übrig, durch die sich beide unterscheiden. Die letzte Quelle dieser Vermengung der Begriffe ist aber sichtlich eben jene Voraussetzung der animistischen Hypothese, alle solche Unterschiede mythologischer Wesen beruhten nur auf der verschiedenen Zaubermacht, die ihnen zugeschrieben wird, und diese sei wieder auf die verschiedenen Grade seelischer Kräfte zurückzuführen, mit denen man sie ausgestattet denkt. Wie die kultischen Handlungen gegenüber einem Dämon oder Fetisch einerseits und einer höheren Gottheit anderseits, die Beschwörungen, Opfer usw., nur dem Grade, nicht dem Wesen nach verschieden seien, so könne daher durch eine Steigerung seiner Eigenschaften das niedere Zauberesen in einen eigentlichen Gott übergehen, oder es könne umgekehrt der Gott auf die Stufe des Dämons oder Fetischs herabsinken.

Nun läßt sich gegen die letztere Behauptung sicherlich nichts einwenden. Mindestens für die Degradation der Gotter bietet die Religionsgeschichte mannigfache Belege, den bekanntesten in der Art, wie das Christentum die Gotter der bekehrten heidnischen Völker unter die Dämonen verwies, ohne ihnen zunächst ihre Existenz überhaupt streitig zu machen. Daß es dereinst nicht minder Umwandlungen in aufwärtsgehender Richtung gegeben hat, dafür spricht aber die Tatsache, daß, wie vor allem die Religionsgeschichte des alten Orients lehrt, die Herrschaft der Gotter in Glauben und Kultus infolge der allgemeinen geschichtlichen Bedingungen mannigfach gewechselt hat. Doch dieses Auf und Ab beweist durchaus nicht, daß alle jene Objekte, die allenfalls Kultobjekte niederen oder höheren Rangs genannt werden können, einander qualitativ gleichartig seien. Wenn ein einstiger Gott im Volksglauben als Dämon fortlebt, so ist er damit nicht ein niedrigerer Gott, sondern ein anderes Wesen geworden; und ebenso wird umgekehrt ein Dämon durch eine bloße Steigerung der Macht, die man ihm einräumt, noch nicht zu einer Gottheit. Unter jenen Eigenschaften, die den Gott von dem Dämon selbst wie von den ihm nahestehenden, aber doch jedesmal wieder durch eigenartige Merkmale gekennzeichneten Ahnen- und Fetischgeistern scheiden, ist es vor allem die individuelle Eigenart des Charakters, die jedem einzelnen Gott, ob er nun einem Pantheon vieler Gotter angehört oder sich als der ein

zige innerhalb einer nationalen oder religiösen Gemeinschaft behauptet, zukommt. Wohl scheiden sich auch die Dämonen und Geister, aber diese Unterschiede gehören nicht ihnen selbst an, sondern sie sind lediglich Projektionen der Affekte der Furcht und der Hoffnung, aus denen sie geboren sind, in die Räume und Objekte, die als die Wohnorte der Geister gelten. Darum gibt es Schreck- und Schutzdämonen, gute und böse Geister, auch solche von größerer oder geringerer Macht. Aber individuellere Färbungen gewinnt ihr Charakter erst da, wo sie, wie gelegentlich im Mythenmärchen und Epos, als Menschen oder Tiere auftreten, die einzelne dämonische Züge, manchmal als Erbteil rein dämonischer Gestalten, aus deren Vermenschlichung sie hervorgegangen sind, bewahrt haben. So ist es denn auch die Spiegelung der menschlichen Persönlichkeit in der dem individuellen Menschen zukommenden Eigenart, die den Gott von der Welt der Geister und Dämonen scheidet, während doch anderseits die Eigenschaften göttlicher Macht und Unsterblichkeit dem mit dämonischen Eigenschaften begabten Menschen fehlen. Darum ist der Gott nicht eine bloße Addition der Begriffe Dämon und Held, sondern eine Synthese derselben, die über beide hinausgeht, und damit ein spezifisch neues Erzeugnis der mythologischen Phantasie. Hiermit hängt zusammen, daß die Ausbildung der Götterpersönlichkeit deutlich zwei Stadien durchläuft, die in der hergebrachten, nur die numerische Außenseite der Begriffe beachtenden Unterscheidung einer polytheistischen und mehr oder minder monotheistisch gearteten Formung der Göttervorstellungen nur mangelhaft und zum Teil nicht einmal richtig gekennzeichnet sind. In dem ersten dieser Stadien gewinnt der einzelne Gott den Wert einer individuellen Persönlichkeit durch das Verhältnis, in welchem er zu andern, ebenfalls eigenartigen Götterpersönlichkeiten steht, deren jede einer bestimmten Seite des menschlichen Lebens entspricht. In dem zweiten Stadium vereinigt der Gott alle Seiten in sich, die in der nationalen und, wenn die religiöse Entwicklung die nationalen Grenzen überschreitet, in der religiösen Gemeinschaft zur Entwicklung gelangt sind. Damit zieht sich von selbst die Gottesidee auf eine einheitliche Persönlichkeit zurück, und auf diese sind nicht minder die Eigenschaften

einer individuellen Persönlichkeit übergegangen: nur sind es nunmehr die verschiedenen nationalen und religiösen Gemeinschaften, die ihrem Gott ihren eigenen, ihn von den Gottern anderer Völker und Religionen unterscheidenden Charakter geben. Der Gott Israels, des Christentums und des Islams sind ebenso gut verschiedene Gotter wie etwa die einzelnen Gestalten des griechischen Götterhimmels. In allem diesem Wandel der Gottervorstellungen kann aber der Übergang von einer Form zur andern samt den stetigen Veränderungen innerhalb einer jeden dieser Formen im Grunde ebensowohl eine Steigerung der bisherigen wie eine Neubildung genannt werden, die unter dem Hinzutritt bis dahin im Hintergrund gebliebener Faktoren des gemeinsamen Lebens erfolgt. Was für den Übergang der Dämonen und Geister in Gotter gilt, das gilt daher eigentlich für die Entwicklung der Götter selbst. Mag auch die Idee der Göttheit schließlich überall aus im allgemeinen übereinstimmenden Motiven menschlicher Entwicklung hervorgegangen sein, so besitzt doch innerhalb der wandelbaren Formen, in denen diese Idee je nach den besonderen Bedingungen sich ausprägt, jede den Charakter einer eigenartigen Neubildung, in der neben den allgemeinen Grundlagen der Gottervorstellungen immer zugleich die mannigfaltigsten Sonderbedingungen der Kultur, der spezifischen Anlagen der Völker und ihrer geschichtlichen Vergangenheit zur Geltung kommen.

Ist es auf solche Weise unmöglich, auch nur eine einzelne Stufe in der Entwicklung dieser Vorstellungen aus einer ihr unmittelbar vorangegangenen ohne die Herbeiziehung aller dieser Momente abzuleiten, neben denen jene ältere Stufe der gleichen Idee schließlich selbst nur ein einzelner Faktor neben vielen andern ist, so kann noch viel weniger von einer Entstehung der Gotter aus den Seelenvorstellungen in dem ausschließenden Sinne, in welchem dies die animistische Hypothese voraussetzt, die Rede sein. Es verhält sich damit ungefähr ähnlich wie mit Auguste Comtes linearer Klassifikation der Wissenschaften, nach welcher in Forschung und Unterricht die Mathematik allen andern vorangehen soll. So wenig dies tatsächlich durchführbar ist, gerade so wenig läßt sich nachweisen, daß irgendwo in der Welt jemals der Seelenglaube allein existiert hatte, oder

daß aus ihm ohne den Hinzutritt anderer psychologischer Faktoren von grundlegender Bedeutung die weiteren mythologischen Gebilde hervorgegangen waren. Gehen doch umgekehrt, wie wir bei der Betrachtung des Seelenglaubens gesehen haben, in diesen selber bereits mannigfache Motive ein, die aus den Gebieten des Geister- und Dämonenglaubens sowie aus der mythologischen Naturanschauung auf ihn herüberwirken, so daß zwar die seelischen Erlebnisse, insbesondere die Affekte, die Grundlagen auch für die Geister- und Dämonenvorstellungen sowie durch diese für die dämonischen Einflüsse der Naturobjekte abgeben, daß es sich aber hier nirgends um eine zeitliche Priorität der mannigfaltigen Formen des Seelenglaubens selbst handeln kann¹⁾. Das Ursprüngliche sind die seelischen Vorgänge selbst, die, indem sie auf irgendwelche Naturobjekte übertragen werden, damit zugleich diese Objekte selbst einen entscheidenden Einfluß auf das resultierende mythologische Erzeugnis gewinnen lassen. So werden nicht bloß die Gespenster, sondern auch die Dämonen der Stürme, der Einöden und Felshöhlen im weiteren Sinne seelenartig gedacht, aber bei jeder dieser Vorstellungen bildet der objektive Eindruck einen Faktor, ohne den diese eigenartigen mythologischen Gebilde niemals entstehen würden. Andererseits ist es weder nachzuweisen noch irgend wahrscheinlich, daß solche ebenfalls relativ primitive mythologische Inhalte später sein sollten als der Seelenglaube selbst; vielmehr ist es wohl möglich, daß manche einzelne Gestaltungen des letzteren, wie z. B. der Übergang der menschlichen Seele in Tiere, ihre Wanderungen außerhalb des eigenen Körpers u. dgl., im allgemeinen später sind als derartige einfache Geister- und Dämonenvorstellungen²⁾. Noch anders verhält es sich endlich mit denjenigen Entwicklungsformen des Mythos, die neben dem Seelenglauben weitere mythologische Faktoren voraussetzen, die auf bestimmten, erst einer späteren Zeit angehörenden Kulturbedingungen beruhen. Dies trifft nun vor allem zu bei dem Gottermythos. Gotter im eigentlichen, diesen Begriff von dem der Geister und Dämonen unterscheidenden Sinne des Wortes kann es nicht geben, so lange es keine das Maß

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 210ff.

²⁾ Ebenda, S. 157ff., 183ff.

normaler menschlicher Fähigkeiten weit überschreitende Helden gibt. Denn eben die Eigenschaften dieser Übermenschen sind es, die, in der Regel noch gesteigert, in die Götter hinüberwandern. Aber auch diese Eigenschaften genügen wiederum nicht, wie wir oben gesehen haben, um den Helden zum Gott zu erheben. Es muß das Dämonische in seiner höchsten, in der besonderen Gattung des mit einer übergewaltigen Willenskraft ausgerüsteten Menschen hinzukommen, und es dürfen die aus der psychischen Synthese aller dieser Faktoren sich ergebenden Eigenschaften nicht fehlen, die den Gott von allen andern Erzeugnissen der mythenbildenden Phantasie scheiden: die unüberwindliche Macht, die Gegenwart an allen den Orten, an denen es seines Eingreifens in das menschliche Leben bedarf, und endlich die unvergängliche Jugend oder, wie diese Attribute in ihrer Erhebung zum Unendlichen lauten, die Allmacht, Allgegenwart und Unsterblichkeit. Bezeichnen auch diese letzten Begriffe, die endgültig erst aus der philosophischen Weiterführung der religiösen Ideen hervorgehen, absolute Werte, von denen die wirklichen Götter, wie sie im Glauben und Kultus der Völker sich ausbilden, allezeit fernbleiben, so muß doch der Gott alle diese Bestimmungen im relativen Sinne bereits in sich tragen, wenn der Gottesbegriff auch nur in jener empirischen Bedeutung angewandt werden soll, die hier festgehalten werden muß, wenn man einer trüben Vermengung der Begriffe entgehen will. Fassen wir alles zusammen, so besteht demnach der Fehler der animistischen Hypothese darin, daß sie einen einzelnen in die Entwicklung des Göttermythos eingehenden psychologischen Faktor der Gesamtheit der Faktoren substituiert, unter denen einzelne allerdings ebenfalls die Mitwirkung animistischer Motive voraussetzen, andere aber und darunter namentlich die für die religiöse Wendung der Gottesidee bedeutsamsten neue Werte darstellen, die dem Seelenglauben ferne liegen. Der Mythos läßt sich eben nirgends, und er läßt sich begreiflicher Weise am allerwenigsten in seinen höchsten und darum verwickeltsten Gebilden aus einer einzigen Wurzel ableiten oder auch nur aus einem bloß äußeren Nebeneinander verschiedener Motive begreifen, sondern er resultiert aus der Wechselwirkung zahlreicher Faktoren, die in ihrer Synthese neue Werte erzeugen.

b. Die spiritualistische Hypothese.

Die spiritualistische Hypothese über den Ursprung der Gotter gründet sich auf jene Unterscheidung der Begriffe Seele und Geist, die zwar durch die Philosophie erst ihre schärfere Ausbildung empfangen, in der Volkerpsychologie aber ihre eigentlichen Wurzeln hat. Das für diese Unterscheidung maßgebende Merkmal liegt nun, wie wir früher sahen, nicht sowohl in wesentlichen inneren Eigenschaften als vielmehr in den Beziehungen zu den Objekten begründet, an welche die Seelen und die Geister vorübergehend oder dauernd gebunden sind. Denn diese Gebundenheit ist in beiden Fällen eine wesentlich verschiedene. Bei der Seele besteht sie in einer Wechselbeziehung zu dem Körper, an den die Seele gebunden ist und vermöge deren ebenso an diesem die seelischen Eigenschaften und Vorgänge zum Ausdruck kommen, wie umgekehrt Einwirkungen auf den Körper seelische Wirkungen hervorbringen. Diese im ganzen noch von der späteren Wissenschaft festgehaltenen Merkmale des Beseeltseins fehlen in ihren Anfängen schon der primitiven Psychologie nicht. Sie bestimmen zugleich den Unterschied zwischen Seele und Geist, der, wenn auch ursprünglich die sprachlichen Ausdrücke mangeln, doch tatsächlich in die gleiche frühe Zeit zurückreicht. Denn Geist ist das lebendig Wirksame und in seinen Wirkungen der Seele ähnliche Prinzip, das aber weder an einen bestimmten Körper gebunden noch an bestimmten körperlichen Eigenschaften und Vorgängen zu erkennen ist. Darum sind Menschen, Tiere, nicht selten auch Pflanzen beseelt, und die Seele eines dieser Wesen kann auf ein anderes übergehen, ja der Leichnam von Mensch und Tier kann, da er die Formen des Lebenden bewahrt, noch als beseelt gelten; dagegen ist ein Stein, ein Berg, ein Fluß oder auch ein aus Holz oder Stein gefertigter Fetisch nicht im eigentlichen Sinne beseelt, wohl aber kann er einen Geist in sich tragen, und ebenso kann ein Geist körperlos an bestimmten Orten weilen oder sich unsichtbar durch die Luft bewegen. Natürlich sind das übrigens wieder nur relative und keine absoluten Merkmale. Kann sich doch die Seele, wenn sie ihren bisherigen Körper verläßt, dauernd oder vorübergehend in einen körperlosen

Geist verwandeln, und nicht minder kann in den Zuständen der Besessenheit und der Ekstase ein dem beseelten Körper fremder Geist sich desselben bemächtigen¹⁾.

Man muß sich dieses Fließen der Begriffe, und man muß sich insonderheit die schwankende Bedeutung vor Augen halten, denen der des Geistes unterworfen ist, um die Stellung zu würdigen, die die spiritualistische Hypothese zwischen der animistischen einerseits und der poly- und monotheistischen anderseits einnimmt. Wie das Wort Geist ebenso auf den Spuk- und Zauberdämon wie auf das unsichtbare und übersinnliche Wesen einer einzigen höchsten Gottheit angewandt zu werden pflegt, so hat sich denn auch die spiritualistische Hypothese in zwei Formen entwickelt, die sich zum Teil auf die gleichen Erscheinungen beziehen und doch nahezu als Gegensätze einander gegenüberstehen. Die eine dieser Formen steht in nächster Beziehung zu der animistischen Hypothese: wir haben sie bereits unter dem Namen der „präanimistischen“ kennen gelernt. Bestimmter als von Marrett, der ihr den Namen gab, wird sie von K. Th. Preuß, A. Vierkandt und einigen andern neueren Mythologen vertreten: sie kann auch, namentlich um sie von der folgenden, entgegengesetzt gerichteten Anwendung des Begriffs «Geist» zu unterscheiden, als «Zaubertheorie» bezeichnet werden²⁾. Wird bei ihr vorausgesetzt, der Geisterglaube sei nicht nur früher als der Seelenglaube, sondern er sei auch im Vergleich mit diesem eine niedrigere und demnach im Sinne des Evolutionismus die absolut niedrigste mythologische Form, so akzeptiert nun die entgegengesetzte Richtung zwar das erste dieser Merkmale,

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 125, 210ff.

²⁾ Vgl. Bd. 4², S. 26ff. und die dort angegebene Literatur. In einer eingehenden Darstellung und Kritik der präanimistischen Zaubertheorie in seinem Werk «Der Ursprung der Gottesidee», 1912, S. 417ff. hat P. W. Schmidt darauf hingewiesen, daß die Priorität für die Aufstellung dieser Theorie John H. King zukommt, der in seinem Buch «The Supernatural, its Origin, Nature and Evolution», 1892, die gleichen Anschauungen acht Jahre früher entwickelt hat als Marrett. Hinsichtlich der Tatsachen, auf die sich die präanimistische Hypothese stützt, kommt übrigens R. H. Codrington die Priorität zu, dessen Schilderung jedoch verrät, daß er sich vielmehr der entgegengesetzten Form der spiritualistischen Hypothese zuneigt. (Codrington, *The Melanesians*, 1891, p. 117ff., 150ff.)

die Ursprünglichkeit, aber dem zweiten, der Inferiorität gegenüber allen andern mythologischen Bildungen, pflichtet sie nicht bei; vielmehr ist sie geneigt, in diesem unbestimmten Geisterglauben den, wenn auch unvollkommenen Anfang einer spezifisch religiösen, ja sogar einer monotheistischen Entwicklung zu erblicken, der als solcher dem Seelenglauben natürlich unbedingt überlegen wäre¹⁾.

Nun haben wir uns mit der ersten dieser Formen, mit der präanimistischen Zaubentheorie, bereits an anderer Stelle beschäftigt. Dort ergab sich, daß sie den Begriff des Animismus zu eng faßt, weil sie die magischen Wirkungen ausschließt, die von der «Körperseele» ausgehen, und daß sie ußerdem dem primitiven Bewußtsein eine psychologisch unmögliche Abstraktionskraft zutraut, weil sie einen völlig substratlosen Zauberglauben statuiert. Jeder Zauber geht aber, wie er auf Körper wirkt, so von körperlichen Dingen aus. Ist es nicht das Objekt selbst, das den Zauber hervorbringt, so ist es ein in ihm unsichtbar tatiger Geist, der ihn ausübt. So bleibt der einzige entscheidende Punkt, der die präanimistische von der animistischen Theorie scheidet, der, daß jene den Geistern, diese den Seelen den zeitlichen Vorrang einräumt. Diese Streitfrage wird aber bedeutungslos, sobald man auch hier dem Gesichtspunkt Rechnung trägt, daß die Begriffe Seele und Geist, vermöge der Eigenschaft des mythologischen Denkens, die Vorgänge des eigenen Bewußtseins auf die Seelen, Geister und ihre Zaubervirkungen zu übertragen, mannigfach miteinander fließen, so daß es eben nur jene äußeren Beziehungen zu ihrem körperlichen Träger, nicht innere Merkmale sind, die beide Begriffe scheiden. Wenn der Zauber bald Glück, bald Unglück bringt, so verdankt er beide Eigenschaften den seelischen Affekten der Hoffnung und Furcht, der Liebe und des Hasses, und eben diese Affekte selbst sind es daher auch, die im einen wie im andern Sinne Zaubervirkungen ausüben, also Glück wie Unheil bringen können, so daß nach dem Zauberglauben aller Völker und Zeiten der Mensch ein vor andern bevorzugter Träger solcher Wirkungen ist. Darum ist aber auch der Seelenglaube ebenso ein nie fehlender Faktor des

¹⁾ Soderblom, Tieses Kompendium der Religionsgeschichte, 4. Aufl. 1912, S. 24ff.).

Zauber Glaubens, wie dieser ein solcher des Seelenglaubens, — ein Verhältnis wechselseitiger Bedingtheit, das es unmöglich macht, von einer zeitlichen Priorität des einen oder andern zu reden. So bilden die zauberwirkenden Geister ein Reich mythologischer Wesen, das die Seelen gewissermaßen als eine seiner Provinzen einschließt; aber die Geister könnten nicht existieren ohne die Seelen, deren Affekte und Willenshandlungen in die Geister hinüberwandern müssen, wenn Zauberwirkungen entstehen sollen. Für die Frage nach dem Ursprung der Gottervorstellungen wird damit der Streit zwischen Animismus und Praanimismus bedeutungslos. Laßt sich das Dasein der Gotter im Bewußtsein der Völker weder aus dem Seelen- noch aus dem Geister- oder Zauber glauben allein begreifen, so wird es auch dadurch, daß beide nur zwei verschiedene Seiten einer und derselben mythologischen Vorstellung sind, selbstverständlich nicht begreiflicher, mögen wir immerhin anerkennen, daß eben diese Zusammengehörigkeit eine der notwendigen Voraussetzungen der Göttervorstellungen ist.

Wesentlich anders verhält es sich in dieser Beziehung mit der zweiten, der theistisch gerichteten Form der spiritualistischen Hypothese. Sie geht von einem Gesichtspunkt aus, den die Zaubertheorie unberücksichtigt läßt, und der hier durch die Strenge seiner Durchführung ebenfalls zu einer präanimistischen Auffassung, aber zu einer solchen von nahezu diametral entgegengesetzter Wertbeurteilung mythologischer Anfangszustände führt. Dieser Gesichtspunkt besteht in der relativen Gleichförmigkeit jener Vorstellungen von einem allverbreiteten geistigen Prinzip. Eine solche Gleichförmigkeit spricht sich vor allem in der Gleichheit der Namen aus, die innerhalb weiter Bevölkerungskreise für dieses Prinzip gebraucht werden. Dahin gehören besonders das melanesische Wort «Mana», das irokesische «Orenda» und das «Wakanda» anderer Indianerstämme. Weitere Bezeichnungen, wie das australische «Mura-mura», sind mindestens zweifelhaft, da bei dem letzteren z. B. eine spätere Verschmelzung mit Ahnenvorstellungen angenommen werden mußte. Einen fernerer Beleg dafür, daß es sich in den oben angeführten Fällen um ein einheitliches Prinzip, also im letzten Grunde um einen einzigen Geist handelt, erblickt man

sodann darin, daß, wo immer die einzelnen Geister lokalisiert werden, ihnen dieselben wunderbaren oder zauberhaften Wirkungen zugeschrieben werden. Gerade durch diese letztere Eigenschaft soll aber dieser präanimistische Geisterglaube, so niedrig im übrigen sein religiöser Wert sein mag, dem späteren Monotheismus verwandt erscheinen, und, unter der Voraussetzung dieses gemeinsamen Einheitsgedankens, wird daher angenommen, der Monotheismus der höheren Religionen sei schließlich eine Weiterbildung dieses ursprünglichen Geisterglaubens, die im wesentlichen abgesondert von andern mythologischen Vorstellungen stattfindet¹⁾.

Insofern diese Theorie eine spezielle Form der monotheistischen Hypothese ist, werden wir unten auf sie zurückkommen. Ein Gesichtspunkt muß jedoch schon hier geltend gemacht werden, der von der Frage, ob es sich um beginnende Gottervorstellungen handelt oder nicht, unabhängig ist. Er besteht darin, daß die Einheit des Namens für die Einheit der Sache nicht entscheidend ist, wie wir denn z. B. mit dem Wort «Geisterglaube» sicherlich nicht sagen wollen, die Objekte dieses Glaubens seien überall die gleichen, oder gar, es gebe nur einen einzigen Geist, an den in solchen Fällen geglaubt werde. Die Geister haben, so gut wie die Seelen, gewisse gemeinsame Eigenschaften, unter denen ihr zauberhaftes Wirken und ihr für den Menschen heil- oder unheilbringendes Walten im Vordergrund steht; aber daran, daß es eine Vielheit von Geistern gebe, waltet im heutigen Volksaberglauben ebensowenig ein Zweifel, wie den Geistervorstellungen der Primitiven gegenüber ein solcher bestehen kann. Ob es sich mit dem melanesischen «Mana» oder dem irokesischen «Orenda» anders verhalte, als mit den Geistern und den Dämonen, zu denen sie als besondere Unterformen gehören, das ist eine Frage, die nicht durch die Gleichheit des Namens, sondern nur durch die Prüfung der Tatsachen, die unter diesem Namen begriffen werden, zu beantworten ist. Nun berichtet Codrington, einer der ersten, dessen Beobachtungen in diesem präanimistisch-theistischen Sinne verwertet worden sind, das «Mana» der Melanesier sei eine «übernatürliche Macht, der

¹⁾ N. Söderblom, *Tieles Kompendium der Religionsgeschichte*, 4. Aufl. 1912, S. 24ff. *Archiv für Religionswissenschaft*, Bd. 17, 1913, S. 1 ff.

gewöhnlichen Kraft des Menschen überlegen». Sie haften vor allem an einzelnen Personen, aber auch an Dingen, z. B. an Wasser, an Steinen und Knochen, durch die sie übertragen werden konnte. Der Erfolg eines Mannes werde als ein Beweis dafür angesehen, daß er «Mana» in sich trage¹). Diese Beschreibung läßt an Klarheit manches zu wünschen übrig; nicht minder die Unterscheidung dieses Mana von den «Spirits» und «Ghosts», welchen letzteren Ausdruck der Autor auf die Geister Verstorbener einschränkt, während die Spirits den Charakter von Naturdämonen besitzen. Doch tragen alle Spirits und viele Geister das Mana in sich; endlich soll dieses beim Aussprechen bestimmter Worte wirksam werden. Dabei bezeichnet freilich schon Codrington dieses Mana als die «Religion» der Melanesier, offenbar in ähnlich vieldeutigem Sinne, wie ja auch sonst dieser Ausdruck für jeden beliebigen Zaubers oder Dämonenglauben primitiver Völker gebraucht zu werden pflegt. In eine Art Urreligion ist es aber wohl erst durch Max Müller in seinen religionsgeschichtlichen Vorlesungen, in denen er sich auf Codrington beruft, umgewandelt worden²). Hält man sich an die Beschreibung dieses Autors, so geht aber aus ihr durchaus nicht hervor, daß das Mana eine einzige übersinnliche Macht sei, wie es von Müller gedeutet wird. Vielmehr scheint das Wort überhaupt kein Subjekt, sondern ein Attribut zu bezeichnen, das den verschiedensten Menschen und Dingen zukommen kann, und das in seiner Grundbedeutung durchaus mit der des Zaubers zusammenfällt. Dafür spricht insbesondere auch, daß gewisse Worte Mana in sich tragen können; denn der Wortzauber ist bekanntlich eine der verbreitetsten Zaubersformen.

¹) Codrington, *The Melanesians*, 1891, p. 117ff.

²) Codrington, a. a. O. p. 118, Anm. Max Müller, *Hibbert Lectures*, 1878. Deutsch u. d. T: *Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion*, 1881, S. 59f. Für die durch diese religionsphilosophische Behandlung bewirkte Transformation der Begriffe ist es charakteristisch, daß Müller das «Mana» eine «melanesische Bezeichnung für das Unendliche» nennt. Codrington selbst hat offenbar an eine im eigentlichen Sinne religiöse Bedeutung desselben ursprünglich nicht gedacht. Denn er schreibt in einem von Max Müller zitierten älteren, seinem Werk vorangegangenen Brief ausdrücklich: «Die Idee eines höchsten Wesens ist ihnen (den Melanesiern) ganz fremd, ja selbst die Idee von irgendwelchen Wesen, die eine sehr hohe Stellung in der Welt einnehmen.»

Nicht anders steht es mit dem «Orenda» der Irokesen und andern Namen, die bei melanesischen und nordamerikanischen Stämmen in analoger Bedeutung vorkommen. Wenn Hewitt das Orenda ein Lebensprinzip nennt, das nach dem Glauben der Irokesen die Welt und alle Dinge durchdringe, das von der Erde auf den Menschen und von diesem wieder auf andere Objekte übergehe, so fragt es sich auch hier, ehe einem solchen Ausdruck ein näheres Verständnis abgewonnen werden kann, was denn im Bewußtsein des Naturmenschen eine solche «Kraft» bedeute¹⁾. Nun steht hinter dem Begriff einer Kraft der Gedanke irgendeiner Kausalität, und nicht auf den allgemeinen Begriff, sondern auf die ihres Wirkens kommt es an, was wir unter ihr zu verstehen haben. Daß dieses Wirken ein rein zauberhaftes sei, ganz wie in allen naturmythologischen Anschauungen, das bestätigt vor allem die phantastische Kosmogonie dieser Stämme. Näher bestimmt ist also das Orenda eine allverbreitete Zauberkraft, die aber natürlich, analog wie das «Mana» der Melanesier, immer nur in seinen einzelnen Erscheinungsformen, d. h. in konkreten Zauberwirkungen, die von Menschen, Dämonen oder Gottern ausgehen, tatsächlich existiert. Demnach ist auch das Orenda ein Appellativum, ein Gesamtname für viele Erscheinungen, die unter sich sehr verschieden sein können und nur darin übereinstimmen, daß sie zauberhafter Art sind. Eine Einheit bilden diese Zauberwirkungen wiederum ebensowenig, wie die Geister des allgemeinen Volksaberglaubens deshalb, weil sie den gleichen Namen führen, ein einziger Geist sind.

Hiernach unterscheiden sich das Mana, Orenda und ähnliche Begriffe von andern Formen des Dämonen- und Zauber Glaubens lediglich dadurch, daß sich in diesen Fällen ein Gesamtname gebildet hat, der alle die Wesen, die irgendwo und irgendwie zauberhafte Wirkungen ausüben, zusammenfaßt. Anzunehmen, solche von frühe an in der Sprache sich bildende Appellativa wurden unabhängig nicht nur von ihren einzelnen Wirkungen, sondern auch

¹⁾ Hewitt, Orenda and a Definition of Religion, American Anthropologist, New. Ser. IV, 1902, p. 33ff. Iroquoian Cosmology, Ethnol. Rep. Washington, XXI, 1903, p. 137ff. Mc Gee, The Siouan Indians, Ethnol. Rep. Washington, XV.

als reine, also abstrakte Kraftbegriffe gedacht, das hieße eine späte Form philosophischer Begriffsbildung auf das überall nur in konkreten Anschauungen sich bewegende mythologische Denken übertragen. Hier trifft nun aber zugleich dieser theistisch gerichtete Spiritualismus mit dem präanimistischen, der den Zauber glauben allen andern mythologischen Formen vorausgehen läßt, zusammen. Auch das Zaubhafte ist ein Attribut, das den verschiedensten Dingen eigen sein kann, es ist kein selbständig zu denkendes Ding. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet verfallen aber diese beiden Formen der spiritualistischen Hypothese nicht nur dem gleichen psychologischen Irrtum, sondern sie sind beide tatsächlich überhaupt nicht verschieden. Die präanimistische Zaubentheorie kann nicht umhin, eine Macht anzunehmen, von der der Zauber ausgeht; die Mana- oder Orendatheorie, die eine übersinnliche Macht als das Ursprüngliche ansieht, muß, wenn sie nach der Natur dieser Macht gefragt wird, zugestehen, daß sie zauberhaft ist. «Zauber» und «übersinnliche Macht» sind also nur verschiedene Worte für den nämlichen Inhalt. Dieser Inhalt ist die Vorstellung einer Zauberkraft, die verschiedenen Dingen innewohnt, und für deren Trennung von sonstigen, überall an konkrete Objekte gebundenen Zaubervorstellungen nicht der geringste Anhaltspunkt gegeben ist. So steht denn das «Mana» nach den tatsächlichen Eigenschaften, die von ihm ausgesagt werden, der Gottesvorstellung nicht näher als sonstige dämonische Kräfte, die etwa an Fetische, Amulette und andere Zauberojekte gebunden sind.

c. Die polytheistische Hypothese.

Die polytheistische Hypothese stützt sich zunächst auf die tatsächliche Vielheit der Gotter in den Mythen der Kultur- und Halbkulturvölker. Maßgebend sind aber für sie vor allem die früher erörterten naturmythologischen Theorien. Denn mag auch zugestanden werden, daß, wo überhaupt Gottervorstellungen zur bestimmteren Ausbildung gelangt sind, die Vielheit das Primäre, und daß sogar noch in der Gegenwart der reine Monotheismus eine Ausnahmeerscheinung ist, so bleibt damit die Grenze, bei welcher der Götterglaube beginnt, noch unbestimmt. Hier kommt nun die

naturmythologische Theorie der Erfahrung zu Hilfe, indem sie behauptet, mit der Anschauung irgendwelcher die Phantasie erregender Naturerscheinungen, vornehmlich der Objekte des gestirnten Himmels, seien auch sofort Göttervorstellungen gegeben, indem jene Erscheinungen entweder selbst als Gotter oder aber als Sitze von Göttern betrachtet wurden¹⁾. Daraus ergibt sich unmittelbar eine Vielheit von Gottern. Ist es, wie die Astralmythologie annimmt, ein einzelnes Gestirn, das mehr als andere das Interesse fesselt, z. B. der Mond, so berührt auch dies die polytheistische Hypothese nicht wesentlich, da eine mythologische Hypostasierung anderer Objekte dadurch nicht ausgeschlossen ist, außerdem aber dieses Verhältnis als der Anfang zu der später eine so wichtige Rolle spielenden Rangunterscheidung der Gotter werden kann, die ihrerseits wieder die Brücke zu monotheistischen Anschauungen schlagen hilft. Nach allem dem liegt es in der Konsequenz der naturmythologischen Theorie, daß sie zu einer polytheistischen Ursprungshypothese führt, der die Gottermythen als die frühesten aus keinerlei andern Faktoren abzuleitenden mythologischen Bildungen gelten. Dabei kann dann übrigens das Verhältnis zu diesen andern Erzeugnissen der Mythenbildung in doppelter Weise bestimmt werden. Entweder gilt nämlich der Seelen- und Dämonenglaube als ein besonderes, gleich ursprüngliches Gebiet, dessen Produkte sich darum von Anfang an auf die mannigfaltigste Weise mit dem Gottermythus vermengen können, das aber ganz verschiedenen Ursprungs und darum von jenem grundsätzlich zu scheiden sei: dies ist im allgemeinen die ältere Ansicht, namentlich die der «Wettermythologie». Oder man verweist diese Formen überhaupt aus dem Gebiet des eigentlichen Mythos, der, auf rein intellektuellen Motiven ruhend, gewisse astronomische Anschauungen und Erkenntnisse voraussetze: dies ist der Standpunkt der Astralmythologie oder wenigstens mancher ihrer Anhänger²⁾.

Stimmen demnach beide Formen der Hypothese in der Forderung eines Primats der Gottervorstellungen überein, so sind nun auch die empirischen Tatsachen, auf die sie sich stützen, im wesent-

¹⁾ Vgl. oben Bd. 5², S. 51 ff.

²⁾ Vgl. oben Bd. 5², S. 53 ff.

lichen gleicher Art: beide berufen sich, insoweit sie sich um die Mythologie primitiver Völker überhaupt kümmern, auf die auch bei ihnen nirgends fehlende mythologische Apperzeption der Naturobjekte. Wo immer diese als belebte Wesen anerkannt werden, die je nach Umständen dem Menschen Heil oder Unheil bringen können, vielfach aber auch reine Objekte intellektueller Neugier sein mögen, soll ihnen die volle Bedeutung von Gottern zukommen. Nach der konsequenten, von der Astralmythologie vertretenen Anschauung sollen diese so entstandenen Vorstellungen von Naturgöttern auf rein intellektuellen Motiven beruhen und nur sie sollen daher überhaupt dem «Mythus» im eigentlichen Sinne zuzurechnen sein, während der Seelen- und Damonenglaube, der aus den Affekten der Furcht und des Wunsches hervorgehe, ein Reich für sich bilde, das noch in dem Aberglauben der Kulturvölker selbständig neben dem Götterglauben fortwuchere, um dann erst im Kultus mit den Göttermithen in Verbindung zu treten. Dagegen zieht die Wettermythologie mit den ihr verwandten, einer Allbeseelung der Natur zugeneigten Richtungen eine solche Grenze weder für die Motive des Götterglaubens noch hinsichtlich der Natur der Götter selbst. So hat diese Richtung, wie sie der dort herrschenden Tendenz der Beschränkung auf ein einzelnes Himmelsobjekt gegenübersteht, auch in jenen beiden für den mythologischen Gottesbegriff grundlegenden Verhältnissen eine diametral entgegengesetzte Auffassung entwickelt. Dies erhellt deutlich aus H. Useners oben besprochener Einteilung der Gotter, die die folgerichtigste Durchführung dieses Standpunktes ist (s. oben S. 3ff.). Die drei Klassen der Augenblicks-, der Sondergotter und der personlichen Gotter wollen alles umfassen: die Dämonen, die unter den beiden ersten Klassen auftreten, die eigentlichen Naturgotter, bei denen die Persönlichkeit ein zu ihrer Gebundenheit an konstante Naturerscheinungen hinzutretendes Prädikat ist; im letzten Grunde gehören aber auch die Seelenvorstellungen hierher, die in ihren mannigfaltigen Wandlungen ohne scharfe Grenze in dämonische Wesen, also in der Sprache dieses die gesamte Mythologie umfassenden Götterbegriffs in Augenblicks- und Sondergötter übergehen. Wichtiger noch ist es, daß diese Richtung damit auch die Scheidung der Motive in rein intellektuelle

und in emotionale und so jene merkwürdige Theorie des Kultus beseitigt, nach welcher dieser in bezug auf die Gotter, die in allen Religionen die Hauptobjekte, ja schließlich die einzigen des Kultus sind, erst aus einer späten Vermengung mit den ihnen ursprünglich fremden Dämonen- und Zaubervorstellungen entstanden sein soll.

Ist nach allem dem diese unitarische Form der polytheistischen Hypothese der dualistischen überlegen, so leidet sie aber an dem entgegengesetzten Übel. Da sie alle mythologischen Gebilde Gotter nennt, so wird es ihr natürlich leicht, die Ursprünglichkeit der Gottervorstellungen zu behaupten. Scheidet man jedoch aus dem bunten Gemenge dieser Gebilde diejenigen aus, die der fundamentalsten Merkmale der eigentlichen Götter entbehren, so macht die Hypothese von selbst ihrer Umkehrung Platz. Die wirklichen Götter werden dann als ein relativ spätes Produkt mythologischer Entwicklung anerkannt. Was ihnen vorausgeht, sind Seelen und Dämonen mit ihren Zwischenformen. Die Eigenschaften dieser niedrigeren mythischen Wesen gehen von Anfang an in die sich bildenden Gottervorstellungen ganz oder teilweise über; aber darum ist doch der Gott weder eine bloße Steigerung der Eigenschaften jener Wesen noch auch eine einfache Verbindung derselben mit dem vom Menschen selbst entlehnten Charakter der selbständigen Persönlichkeit, sondern der personliche Gott ist eine Neuschöpfung, bei der die niedereren mythologischen Gebilde als Faktoren mitwirken, deren Wesen übrigens in erster Linie in den spezifischen Merkmalen sich ausprägt, die nur dem Gott ursprünglich eigen sind. Zu ihnen gehören vornehmlich die drei oben erwähnten: der von den menschlichen Wohnstätten entfernte Wohnort, die zuerst relative und dann mehr und mehr in absolutem Sinne gedachte Allgegenwart, und endlich die mit ewiger Jugend verbundene Unsterblichkeit. Ein wesentliches Mittelglied in der Entwicklung der Götter aus den Dämonenvorstellungen bildet dann auch hier die Gestalt des Helden, dessen ideales Ebenbild neben allen jenen Merkmalen der Gott ist. Darum erhebt sich erst aus der Heldensage der Gottermythos. Wo es eine Mythos und Geschichte zur Einheit verbindende Heldensage noch

nicht gibt und vermoge der Bedingungen primitiverer Kultur nicht geben kann, da gibt es demnach auch keine Gotter. In der Tat lehrt das unzweideutig die Mythologie jener primitiven Völker, deren Mythos noch nicht die Region des Dämonenglaubens überschritten hat, und deren erzählende Dichtung sich noch ganz in den Grenzen des Mythenmarchens bewegt.

d. Die monotheistische Hypothese.

Die Annahme, alle Mythologie und Religion sei von der Idee einer einzigen Gottheit oder mindestens von der Idee eines Gottes ausgegangen, der über alle niedrigeren Gotter und Dämonen erhaben sei, ist in der Mythologie und namentlich in der Religionswissenschaft in einer doppelten Gestaltung aufgetreten: in einer älteren, die im Zusammenhang mit der früher besprochenen «Entartungstheorie» zu Anfang des vorigen Jahrhunderts in der Religionsphilosophie der Romantik hervortrat (Bd. 4², S. 10ff.), und in einer neueren, die eine eigentümliche Abart der evolutionistischen Hypothese darstellt. Wir können uns hier auf diese letztere Form beschränken, die bei dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft allein noch eine gewisse Bedeutung beanspruchen kann. Mit der oben erwähnten theistischen Form der spiritualistischen Hypothese hängt sie zwar in ihrem Endziel zusammen, insofern beide die monotheistische Idee aller Mythologie vorausgehen lassen; aber in der Auffassung der an diesen Anfang gestellten Gottheit entfernen sich beide voneinander. Dem primitiven Spiritualismus gilt diese als eine in Menschen und Dingen wirksame Macht, die sich von andern, auf spezielle Dämonen oder Geister bezogenen zauberhaften Kräften nur durch ihre unbestimmtere Verbreitung unterscheidet. Anders die Hypothese eines primitiven Monotheismus. Sie setzt die Gottesidee in ihrer allgemeingültigen, im wesentlichen auch noch innerhalb der späteren religiösen Entwicklung herrschenden Form voraus. Ihr hat also die Gottheit von Anfang an den Charakter eines persönlichen höchsten Wesens, das als Schöpfer der Welt oder mindestens des Menschen, vor allem aber als Urheber der sittlichen Normen gedacht werde. Gesteht man auch zu, daß auf den niedersten Stufen der Kultur diese

Gottesvorstellung noch roh und unvollkommen sein möge, so soll sie doch alle wesentlichen Attribute des Gottes der monotheistischen Religionen bereits in sich schließen. Eine Entwicklung innerhalb dieser Grenzen wird daher durchaus zugegeben; aber sie soll nur insoweit möglich sein, als jene von Anfang an vorhandenen religiösen und sittlichen Werte Steigerungen zulassen. Eine Vervollkommnung der Vorstellungen von der Gottheit wird in diesem Sinne zugestanden, nicht aber eine auch nur nach irgendeiner ihrer Hauptrichtungen gehende Neubildung. Insofern ist diese Hypothese wesentlich radikaler als die theistische Nebenform der präanimistischen Zaubentheorie. Hier wird mehr eine ursprüngliche monotheistische Anlage statuiert; dort gilt der monotheistische Gedanke selbst mit der Gesamtheit seiner wesentlichen Merkmale als ein ursprünglicher. Um ihn in dieser Ursprünglichkeit festzustellen, wird daher von den Vertretern dieser Hypothese ein ungleich größerer Wert darauf gelegt, ihn als einen der gesamten Menschheit zukommenden Besitz durch vergleichend ethnologische Untersuchungen zu erweisen. Dieser Unterschied ist nach zwei Richtungen von nicht zu übersehender Tragweite. Der präanimistische Theismus kann den Charakter einer Entwicklungstheorie in vollem Umfang für sich in Anspruch nehmen. Er würde, wenn er nicht aus andern, oben dargelegten Gründen scheiterte, die Möglichkeit offen lassen, auch für die religiöse Entwicklung die volle schöpferische Macht der geistigen Kausalität zu bewahren. Die Hypothese einer ursprünglichen, namentlich auch in ihrer ethischen Bedeutung von Anfang an in sich abgeschlossenen Gottesidee setzt eine absolute, der gesamten Menschheit zuteil gewordene Offenbarung voraus, die getrübt, ja möglicherweise im Wandel der Zeiten vergessen werden kann, die aber allezeit unbegreiflich bleibt.

Der hervorragendste Vertreter der monotheistischen Hypothese ist unter den neueren Religionspsychologen Andrew Lang.¹⁾ Seine auf ein reiches Beweismaterial gegründeten Ausführungen sind durch weitere ethnologische Argumente unterstützt, zugleich aber in einigen Beziehungen modifiziert und mit Rücksicht auf manche

¹⁾ Andrew Lang, *The Making of Religion*, 2. Edit., 1900.

Folgerungen eingeschränkt worden von P. W. Schmidt in seinem das ganze Problem historisch und kritisch behandelnden Werk über den «Ursprung der Gottesidee»¹⁾. Andrew Langs Argumente haben ihres Eindrucks um so weniger verfehlt, da dieser Autor selbst ein Anhänger der animistischen Hypothese gewesen war. Allmählich sah er sich jedoch mehr und mehr zu der Überzeugung gedrängt, keine der geläufigen Hypothesen, weder die animistische noch die naturmythologische, sei ausreichend, um den Ursprung der Religion zu erklären, vielmehr müsse dieser auf einem ganz andern Boden, nämlich auf dem einer ursprünglichen Gottesidee, gesucht werden. Aus der animistischen Theorie ist nach Lang die Gottesidee nicht abzuleiten, weil alle Erscheinungen, die nach ihr die Grundlage des Seelenglaubens bilden, der Tod, das Traumbild, die Vision, mit der Vorstellung eines Gottes absolut nichts zu tun haben. Ebenso wenig habe aber diese ihr Vorbild in den Geistern und Dämonen. Vielmehr sei bereits bei den primitiven Völkern die Gottheit ein Wesen eigener Art, dessen Hauptmerkmale darin bestehen sollen, daß es als der Schöpfer der Dinge und insbesondere auch als der Urheber der sittlichen Gesetze gedacht werde. Daraus ergibt sich, daß es nach Andrew Lang in dieser Beziehung einen Wesensunterschied zwischen Natur und Kultur nicht gibt, daß also diese Idee nicht bloß ursprünglich, sondern auch in den hauptsächlichsten, der Gottheit beigelegten Prädikaten unveränderlich ist. Die Beweislast für diese These fällt hiernach selbstverständlich den Erhebungen über die Verbreitung eines solchen Gottesglaubens bei den Naturvölkern zu. Einen solchen Beweis sucht nun Lang zu führen, indem er eine große Anzahl von Berichten über die Annahme eines einzigen höchsten Wesens bei zahlreichen primitiven Völkern zusammenstellt. Es mag hier genügen auf Australien hinzuweisen, dem Lang eine besonders eingehende Betrachtung widmet, weil er, was freilich nach unserer heutigen Kenntnis nicht mehr zutrifft,

¹⁾ P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, eine historisch-kritische und positive Studie I. Historisch-kritischer Teil, 1912. Zu vgl., mit Rücksicht auf die vermuteten Gottesideen bei den Primitivsten, desselben Verfassers Werk: Die Stellung der Pygmaenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, 1910.

in den Australiern die in der Kultur niederste Menschenrasse erblickt¹⁾. Nun gibt es bei den australischen Stämmen zwei Gruppen von Legenden, die gelegentlich auch schon anderwärts mit Göttervorstellungen in Beziehung gebracht worden sind: die Legenden von der Alcheringazeit und die von den Muramura und anderen ähnlichen, aber zum Teil mit abweichenden Namen belegten Wesen der Vorzeit. Sie bilden durchweg eine Mehrheit, wie dies der am häufigsten vorkommende Doppelname Muramura schon andeutet. Bei einigen Stämmen, wie z. B. bei den Naringieri, den Wiimbaio, den Kurnai u. a., kommt aber auch ein Singular vor, und bei den Kurnai fällt dieser Name sogar mit der Bedeutung Vater zusammen²⁾. Diese Falle, die schon von andern Forschern mit etwas zweifelhaftem Recht als «Verehrung eines höchsten Wesens» bezeichnet wurden, verallgemeinert nun Lang für das ganze Gebiet der Muramura-Legenden. Sie alle gelten ihm als Zeugnisse eines ursprünglichen Monotheismus, während nach ihrem Inhalt kein Zweifel sein kann, daß sie zwischen kosmogonischen und Ahnen- oder Stammesmythen einigermaßen die Mitte halten, vorzugsweise aber der letzteren Kategorie zufallen. Ein kosmogonisches Element enthalten sie nur insofern, als in ihnen, wie durchweg in den primitivsten kosmogonischen Märchen, bloß von der Entstehung der lebenden Wesen, besonders der Totentiere und des Menschen, die Rede ist. Vorzugsweise aber haben diese Erzählungen den Charakter von Kulturlegenden: sie berichten, wie die Muramura den Vorfahren die Verfertigung von Waffen und Werkzeugen gelehrt, wie sie ihnen ihre Totems zugeteilt, sie in der Verfertigung von Werkzeugen und Waffen und besonders in den Zeremonien unterwiesen haben. Die bemerkenswerten moralischen Grundsätze, die nach der Mitteilung von Howitt den Jünglingen bei der Männerweihe eingepragt werden, den älteren Männern zu gehorchen, Freunden in der Not beizustehen und das Eigentum mit ihnen zu teilen, nicht unerlaubten Verkehr mit Frauen zu pflegen und die Speisegebote zu achten, diese Regeln werden von

¹⁾ A. Lang, a. a. O., p. 175ff.

²⁾ Vgl. die Übersicht über diese Namen bei Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 475ff.

Howitt mit der Idee eines höchsten Wesens in keinerlei Beziehung gebracht¹⁾. Es mag leicht sein, daß der Australier, wenn man ihn nach dem Ursprung der Männerweihe selbst befragt, auf die Vorfahren verweist, von denen er die Feier überkommen habe; und so mag er immerhin auch jenen Sittenkodex auf die Muramuram oder bei den Kurnai auf einen mythischen «Vater Mungan» zurückführen, der mit den Vorschriften für die Zeremonien auch diese Regeln den Voreltern gegeben habe. Ist doch die Erzählung von Urahnen, denen eine bestehende Sitte ihren Ursprung verdanke, lediglich eine legendarische Einkleidung der Antwort, die der Naturmensch und im Stillen zumeist auch noch der Kulturmensch auf die Frage nach der Herkunft einer Sitte zu geben weiß: «Wir tun, was wir von unsern Eltern gelernt haben.»

Ist demnach das tatsächliche Material der sogenannten primitiven Religion an und für sich schon eine gebrechliche Stütze für diesen ursprünglichen Monotheismus, so kommen nun aber dazu noch zwei weitere Gesichtspunkte, die dieser Hypothese vollends den Boden entziehen: erstens gibt der Mythenschatz eines Volkes, wie uns vornehmlich die Entwicklungsgeschichte des Mythenmarchens gelehrt hat, im allgemeinen ein treues Bild der Anschauungen eines Volkes; und zweitens bildet den einzig sicheren Maßstab für die Bedeutung, die einem Gott oder Damon im Glauben eines Volkes zukommt, der Kultus, in welchem der Mensch den Schutz und die Hilfe dieser Mächte zu gewinnen sucht. Wie steht es nun mit der Rolle, die nach diesen beiden Seiten die «höchste Gottheit» im Leben des Primitiven spielt? Wir wollen auch hier wiederum die Australier, und insbesondere diejenigen Stämme befragen, über die wir nach beiden Richtungen die verhältnismäßig genaueste Kunde besitzen: das sind die Aranda- und die ihnen verwandten Loritjastämme, über die wir durch C. Strehlow gerade in den Glauben und Kultus betreffenden Fragen gründlicher unterrichtet sind. Schwerlich hat dieser als Missionar tätige Forscher ein Interesse daran, den religiösen Glauben der Eingeborenen besonders niedrig einzuschätzen. Vielmehr geht aus seiner Darstellung das Gegenteil deutlich hervor.

¹⁾ Howitt, a. a. O., p. 633

Aber daneben trägt diese Darstellung allerdings den Stempel größter Objektivität an sich, so daß man sich auf den tatsächlichen Inhalt seiner Berichte um so unbedingter verlassen kann, da er, abweichend von den meisten andern Erforschern dieses Erdteils, die Sprache der Eingeborenen beherrscht und sich das Vertrauen der Missionszöglinge, denen er die meisten seiner Berichte verdankt, erworben hat. Was lehren uns demnach zunächst die Legenden, die Strehlow in ungewöhnlich großer Zahl gesammelt hat? An die Spitze seiner beiden Mythensammlungen stellt er den Glauben an ein «hochstes gutes Wesen», bei den Aranda «Altjira», bei den Loritja «Tukura» genannt¹⁾. Trotz des verschiedenen Namens sind die Eigenschaften dieses höchsten Wesens durchaus übereinstimmender Art. Es hat die Gestalt eines Mannes, aber die Füße eines Emu, und sein Wohnsitz ist der Himmel, in dessen herrlichen Jagdgründen es sich mit den seine Umgebung bildenden schonen jungen Männern und Mädchen der Jagd hingibt. Um die irdischen Dinge und um den Menschen kummert sich dieses höchste Wesen aber gar nicht. Den Menschen und die Tiere haben andere auf Erden hausende tierähnliche Wesen geschaffen, auf die auch die Einrichtung der Totenbräuche zurückgeführt wird, und von denen außerdem kosmogonische Sagen von primitiver Art berichtet werden. Frägt man hiernach, in welchem Sinne das Prädikat eines höchsten guten Wesens auf diesen Himmelsbewohner angewandt werden kann, so ist es das «höchste» offenbar nur im räumlichen Sinne, «gut» aber insofern, als es dem Menschen nichts Böses tut, wie so viele irdische Dämonen, da es sich ja überhaupt nicht um ihn kümmert. Es gleicht nach allem dem mehr den Göttern Epikurs als dem ethischen Gott der monotheistischen Religionen. Fragt man aber nach den psychologischen Motiven, aus denen die Vorstellung dieses Himmelswesens entstanden ist, so wird man mit Sicherheit antworten dürfen, daß sie weder ethischer noch religiöser Art sind, sondern daß ihre nächste Quelle das Bedürfnis des Primitiven ist, die weiten Himmelsräume mit Wesen zu bevölkern, die ihm gleich seien, wobei nach den

¹⁾ C. Strehlow, Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien, Teil I, S. 1 ff. und Teil II, S. 1 ff.

spärlichen Berichten dahingestellt bleiben muß, inwiefern, wie es in diesem Fall immerhin wahrscheinlich ist, die Gestirne mitgewirkt haben mögen. Von da aus liegt dann die Vorstellung, daß diese weiten Himmelsräume herrliche Jagdgründe bergen, die von einem ein müheloses Dasein führenden Häuptling beherrscht werden, nahe genug, und so ist denn hier das Leben der Himmelsbewohner offenbar zu einem idealen Spiegelbild des irdischen Lebens geworden, aber im Hinblick auf die Entfernung und Unerschbarkeit des Himmels zugleich zu einer Welt, deren Bewohner sich um den Menschen und seine Angelegenheiten nicht kümmern. Davon ist dann die natürliche Folge, daß sich der Mensch seinerseits um diese Himmelswelt wenig kummert. Dies spricht sich schon darin aus, daß die dem Munde der Eingeborenen entnommenen Berichte über jenes «hochste gute Wesen», obgleich sie von Strehlow an die Spitze seiner Sammlungen von «Mythen, Sagen und Marchen» der Aranda und Lotirja gestellt werden, doch im eigentlichen Sinne zu keiner dieser drei Klassen gehören. Denn sie sind überhaupt keine Erzählungen, sie enthalten keine Spur von Handlungen, wie solche immerhin innerhalb der kosmogonischen Marchen der gleichen Stämme schon vorkommen, sondern sie sind lediglich Aussagen, die die Eingeborenen entweder spontan oder, was wohl wahrscheinlicher ist, auf Befragen über die Bewohner des Himmels zu machen pflegen. Dieser Gleichgültigkeit gegenüber den Himmelswesen entspricht nun vollends deren vollige Abwesenheit im Kultus, ein Mangel, der um so augenfälliger ist, als im übrigen der Kultus eine hervorragende Rolle im Leben dieser Naturvölker spielt, derart, daß es kein wichtigeres Lebensereignis und kein irgendwie zu den Affekten der Furcht und des Hoffens in Beziehung gebrachtes Objekt gibt, dem nicht ein besonderes Kultfest gewidmet wäre. So schildert Strehlow nicht weniger als 59 Kulte der Aranda und 21 der Lotirja, doch sie sind samt und sonders Totemkulte; jener Himmels-häuptling genießt nicht nur keinen Kultus, sondern es wird seiner nicht einmal beiläufig bei den übrigen Kulturen gedacht. Ohne Kultus gibt es aber keinen Gott. Und wie sollte vollends ein Gott, der, wie Andrew Lang behauptet, schon von den Australiern als ein

höchstes Wesen gedacht wird, das die Guten belohnt und die Bösen bestraft, möglich sein, ohne daß der Mensch alle kultischen Mittel in Bewegung setze, um diesen Gott für sich zu gewinnen?

Gleichwohl ist es gerade diese Ausnahmestellung, die eine solche kultlose Gottheit in den von Gotterkulten erfüllten Religionen einnehmen wurde, die gelegentlich umgekehrt als ein Beweismittel für ihre Ursprünglichkeit gebraucht worden ist. «Dieses stets gütig und wohlwollend gedachte höchste Wesen», sagt Leopold von Schroeder, «wird bei den primitiven Völkern meist nicht durch Opfer und Gebete geehrt. Man ehrt es, indem man seinen Willen tut, indem man gut und recht handelt und denkt, jenem Wesen ähnlich¹⁾.» Wie es mit der Güte jenes Wesens bestellt ist, haben wir oben gesehen. Wie sehr die religiöse Gesinnung des Primitiven zu seinem Vorteil von der des Kulturmenschen abweichen, wie sehr sie aber auch dem Charakter des Menschen überhaupt widerstreiten würde, nach welchem sich die religiösen so gut wie alle andern Affekte in Handlungen äußern, ist augenfällig. Was dann von Schroeder weiterhin beibringt, um auch für die gesamten arischen Völker einen solchen ursprünglichen Monotheismus ohne Mythen und ohne Kult wahrscheinlich zu machen, liegt aber im wesentlichen auf dem gleichen Gebiet der Namendeutung, auf Grund deren die ältere indogermanische Forschung aus der Übereinstimmung gewisser Wörter auf die Übereinstimmung der entsprechenden Dinge zurückschloß, um auf diesem Wege ein Bild der einstigen gemeinsamen Kultur der arischen Völker zu gewinnen. Daß dabei, abgesehen von den zum Teil sehr zweifelhaften Etymologien, deren man sich bediente, die ungeheuren Einflüsse des Bedeutungswandels übersehen wurden, der dieselben Wörter bei verschiedenen sprachverwandten Völkern nicht selten weit voneinander trennt, ist heute wohl allgemein anerkannt. Bei den religiösen Grundbegriffen kommt aber dazu noch als ein weiteres Moment, daß es in der Tat Gotter gibt, und zwar solche, die wir schon unter sehr primitiven Verhältnissen vorfinden, die wirklich keinen Kultus genießen, und die auch sonst, abgesehen

¹⁾ L. von Schroeder, Reden und Aufsätze vornehmlich über Indiens Literatur und Kultur, 1913, S. 369.

von der besonderen Mythengattung, die sich auf sie bezieht, in dem Glauben der Natur- wie der Kulturvolker eine wenig hervortretende Rolle zu spielen pflegen, solange sie nicht mit den Kultgottern in Beziehung gebracht werden: die kosmogonischen Gotter. Im übrigen liegen aber diese nicht nur außerhalb des Kultus, sondern auch gewissermaßen jenseits von gut und böse. Mit einem höchsten guten Wesen haben sie also nicht das geringste gemein. Am ehesten könnte man etwa bei dem indischen Varuna, dem Beschützer der natürlichen wie der sittlichen Weltordnung, an ein solches höchstes gutes Wesen denken; aber erstens ist auch dieser Gott nur einer neben vielen andern; und zweitens trägt die Gestalt dieses wie die aller andern vedischen Gotter Züge einer weit zurückreichenden religiösen Entwicklung an sich, die es ebensowenig gestatten, ihn wegen der auf den Himmel hinweisenden Bedeutung seines Namens dem griechischen Uranos gleich zu setzen, der ganz und gar ein dem Kultus fremder kosmogonischer Gott geblieben ist, wie bei einer während langer Zeit unter priesterlichem Einfluß ausgebildeten Gottheit von einer Parallele mit den Himmelswesen primitiver Völker die Rede sein kann. So ist gerade diese dem Gott der monotheistischen Religionen vielleicht nachstverwandte Gestalt des indischen Pantheon ein sprechendes Zeugnis dafür, daß Gottervorstellungen, die weit voneinander abliegenden Stufen der Kultur angehören, überhaupt nur dann miteinander vergleichbar sind, wenn sich die zwischenliegenden Glieder der Entwicklungen feststellen lassen.

3. Die Entstehung der Kultgötter.

a. Vorreligiöse Kulte und kultlose Gotter.

Daß der Kultus das Maß abgibt, nach welchem der Inhalt des Mythos insbesondere in seiner religiösen Bedeutung abgeschätzt werden muß, ist bereits im Eingang dieses Buches hervorgehoben worden¹⁾. Damit ist nun aber nicht gesagt, daß der Kult das einzige Merkmal der Religion sei, noch auch, daß jeder Kult religiös sei. In der Tat werden wir später sehen, daß zu ihm

¹⁾ Vgl. Bd. 5², S. 23 ff.

als einer äußeren Folge von Handlungen bestimmte höhere Affekte als Motive hinzukommen müssen, wenn ihm ein religiöser Charakter beigelegt werden soll. Nach diesen inneren Motiven schreiben wir Kulthandlungen nur dann einen religiösen Wert zu, wenn sie sich auf Gegenstände beziehen, welche die oben (S. 12ff.) festgestellten Merkmale von Göttern besitzen. Da es nun aber zweifellos ähnliche Handlungen gibt, deren Substrate ganz dem Gebiet der Geister, Dämonen, Fetische und anderer Mythengebilde angehören, so können diese den religiösen als vorreligiöse Kulte gegenübergestellt werden. Selbstverständlich ist diese Scheidung hier nur eine vorläufige. Ihre definitive Begründung kann sie erst im Zusammenhang mit der Untersuchung des philosophischen Wesens der Religion selbst finden (Kap. VIII). Einstweilen ist sie aber wohl zureichend dadurch gerechtfertigt, daß ohne sie die Objekte des Kultus in der formalen Bedeutung dieses Wortes in eine unheilbare Verwirrung geraten, in die auch die Begriffe Mythos und Religion unvermeidlich hineingezogen werden.

Scheiden sich nun schon die Hauptformen vorreligiöser Kulte vornehmlich nach den Gegenständen, an die sie sich richten, indem sowohl die Dämonen-, Fetisch-, wie die Seelen-, Totem- und Ahnenkulte bei mancher Verwandtschaft doch nicht unwesentliche Unterschiede zeigen, so gilt dies vor allem auch für die Götterkulte, und schon darum ist es erforderlich, diese verschiedenen Begriffe auseinanderzuhalten und nicht, wie es noch immer geschieht, einen beliebigen Dämon oder Fetisch einen Gott zu nennen. Andererseits würde es jedoch nicht minder unzweckmäßig sein, wollte man als notwendiges Merkmal eines jeden Gottes dieses voraussetzen, daß er Gegenstand eines Kultus sei. In der Tat gibt es mythologische Gebilde, die wir nicht nur nach dem üblichen Sprachgebrauch, sondern auch nach vielen ihrer wesentlichen, sie durchaus von Ahnengeistern, Fetischen, aber im ganzen auch von den Dämonen unterscheidenden Eigenschaften Gotter nennen, denen aber zu eigentlichen Göttern ein wichtiges Merkmal fehlt: der Kultus. Diese kultlosen Götter sind die Weltschöpfer oder Weltordner des ursprünglichen Mythos. Es kann vorkommen, daß einer von ihnen irgendwie auch unter die Kultgotter eines Volkes aufgenommen,

oder daß einer der letzteren mit dem Schöpfungswerk betraut wird. Erfährt aber in diesem Fall die Regel eine scheinbare Ausnahme, so bleibt sie doch in Wirklichkeit insofern bestehen, als die Welt-schöpfung selbst und demnach auch der Gott in dieser seiner kosmogonischen Funktion nicht an dem Kultus teilnimmt. Damit ist unverkennbar eine gewisse praktische Minderwertigkeit dieser kosmogonischen Gotter verbunden, die wieder auf die Mythen zurückwirkt. Diese sind im allgemeinen veränderlicher als andere Mythen, sie können bei sonst reich entwickeltem Gottermythus fast ganz fehlen, und sie sind namentlich späterhin offenbar weit mehr Erzeugnisse der Phantasie einzelner Dichter als die sonstigen, auf der festeren Grundlage des Volksglaubens sich bewegendenden Gottermythen. Hiermit hängt zusammen, daß das intellektuelle Interesse bei diesen Mythen eine größere Rolle spielt als der Affekt, obgleich selbst hier, wie dies die an die kosmogonischen sich anlehrenden Urzeit- und Weltuntergangsmýthen zeigen, solche Affektmotive keineswegs fehlen und in jenen Weiterbildungen und Ergänzungen unter dem Einfluß besonderer Zeitbedingungen eine ungewöhnliche Stärke gewinnen können.

So bedeutsam aber auch die kosmogonischen Gotter infolge dieser verschiedenen Weiterbildungen zuweilen in die religiöse Entwicklung eingreifen, so sind es doch vornehmlich die Kultgotter, wie wir die dem menschlichen Leben und Streben näher tretenden und darum das Handeln mit weit größerer Macht herausfordernden Gotter nennen können, die zugleich mit der Kultur und ihren Wandlungen in ungleich engerer Beziehung stehen, eben darum selbst aber unter diesen Bedingungen wandelbarer sind. In diesem Sinne können daher die Kultgotter zugleich Kulturgotter genannt werden. Während in die Weltschöpfungsmýthen etwas von der Unveränderlichkeit des kosmischen Geschehens selbst übergeht, sind die Kulturgotter und die von ihnen getragenen Mythen einem Wandel unterworfen, bei dem die Hauptfaktoren, welche die Kultur der Zeiten bestimmen, jeweils als herrschende Motive hervortreten.

b. Außere Entlehnung von Kultgottern.

Wann und unter welchen Bedingungen entstehen nun aber diese das menschliche Leben in seinen bedeutsamsten Äußerungen bestimmenden Gotter? Mit der alten Antwort, in den Gottern spiegle sich der Mensch selbst samt den von ihm geschätzten Kulturwerten, ist hier nicht viel getan. Wenn man sagt, der Jäger, der Nomade, der Ackerbauer, der Krieger sehe auch in seinen Gottern gewaltige Jäger, Nomaden, Ackerbauer oder Krieger, so ist diese Behauptung nur insofern richtig, als sie das anthropomorphe Wesen der Gotter einschließt, das natürlich kein objektiv unveränderliches ist, sondern fortwährend mit dem Menschen selber sich wandelt. Deshalb ist die Gotterwelt abhängig von der bestehenden Kultur, sie ist aber kein Ebenbild des täglichen Tuns und Treibens der Menschen. Nicht sein eigenes Tun, sondern sein Streben und Hoffen, sein Bangen und Furchten projiziert der Mensch in das Reich der Gotter, wo diese Affekte nun in Wesen sich umsetzen, die nach Menschenart, wenn sie günstig gesinnt sind, die an sie gerichteten Wünsche erfüllen, und die, wenn sie sich von dem Bittenden abwenden, diesem Unheil bringen. Darin eben ist der Gott vor allem ein Ebenbild des irdischen Herrschers, daß er über dem Leben seiner Untergebenen steht, nicht es unbedingt teilt. Und auch darin trifft diese Analogie zu, daß nur der höchste dieser Berufe, der des Kriegers, zugleich der des Gottes selbst zu sein pflegt. Die Kultur des Jägers und Sammlers kennt im allgemeinen überhaupt noch keine Gotter, und den unterirdischen Dämonen, die das Reifen der Saat bewirken, stehen wohl Gotter zur Seite, die ihre Arbeit überwachen, an der sie selbst aber direkt nicht teilnehmen. Erst Nomade und Krieger, deren Berufe in dem auf Schutz und, wo es not tut, auf gewalttätige Vermehrung der Viehherden ausgehenden Hirtenleben anfanglich zusammenfallen, kennen Gotter, die zugleich kriegerische Helden sind, weil sie in den starken, an Kraft und Herrschersinn hervorragenden menschlichen Helden ihre Vorbilder haben¹⁾. Hier mündet daher die Heldensage, indem sie sich mit den andern Faktoren verbindet, unmittelbar in den Gotter-

¹⁾ Vgl. Bd. 5², S. 443ff

mythus. Darum ist es nicht der Mensch überhaupt, sondern der Held, dem der Gott seine anthropomorphen Eigenschaften verdankt. Auf weitere Lebensgebiete greifen aber die Gotter erst infolge jener Wandlungen der Kultur über, vermoge deren sich die Tatkraft des Geistes, die sich in der Lenkung des Staates, im Denken gottbegnadeter Propheten, Priester und Sanger bewährt, zu hoherer Wertschätzung erhebt. Gleichzeitig bildet sich dann aber eine die menschliche auf erhöhter Stufe wiederholende Göttervereinigung aus, die nun auch eine der irdischen verwandte Berufsteilung fordert, worauf endlich diese dem jetzt sich regenden Bedürfnis nach spezifischen Schutzgottheiten der Stände und Berufe und, indem die individualisierenden Einflüsse zunehmen, schließlich der Einzelnen selbst entgegenkommt.

Aber es gibt keine Stammes-, Volks- oder Kultgemeinschaft, die von Anfang an eine in sich geschlossene, äußeren Einflüssen unzugängliche Einheit bildet. Die umfangreichen Wanderungen, die, teils mit den Stämmen selbst, teils ohne diese in einem von Mund zu Munde gehenden Verkehr, über weite Gebiete sich erstrecken, und die alle möglichen mythischen Formen, vom Märchen bis zum Gottermythus, umfassen, sind früher schon erörtert worden¹⁾. Hier muß ihrer vor allem als eines Einflusses gedacht werden, der eine sichere Beantwortung der Frage nach den Anfängen der Gottervorstellungen ungemein erschwert. Ist es doch klar, daß solche Anfänge für die Motive dieser Vorstellungen ungleich mehr ins Gewicht fallen, wenn sie autochthon entstanden, als wenn sie eingewandert sind. Neben dem Eindringen von außen kommt aber hier noch ein zweites Moment in Betracht, das sich unter Umständen ganz unabhängig von äußeren Einflüssen geltend machen oder auch mit diesen mischen kann und in der Regel wohl erst in dieser Verbindung wirksam wird. Es besteht darin, daß eine mythische Gestalt ihre Bedeutung wechselt. Sie wird gewissermaßen in eine andere mythologische Klasse versetzt, in ihrem Rang erhöht oder erniedrigt. Bei den Kulturvölkern lassen sich bekanntlich solche Veränderungen in manchen Fällen ohne Schwierigkeit geschichtlich nachweisen. Anders steht es mit den

¹⁾ Bd. 5, S. 449 ff.

für das Problem des Ursprungs der Götter doch in erster Linie bedeutsamen Natur- oder Halbkulturvölkern. Hier kommt neben der Erhebung von Helden und von Dämonen zu Gottern, die uns aus der Mythengeschichte der Kulturvolker bekannt sind, eine Form der Übertragung wahrscheinlich nicht ganz selten vor, die bei jenen jedenfalls einer so fernen Vergangenheit angehört, daß sie für uns nicht mehr erreichbar ist: sie besteht in dem Übergang eines kosmogonischen Gottes in einen Kultgott. Da jener einer tieferen Beziehung zum menschlichen Leben entbehrt und darum keinen Kultus genießt, so handelt es sich hier immerhin um eine für die fernere Entwicklung möglicherweise wichtige Umwandlung.

Unter diesen beiden die Erforschung des Ursprungs und Anfangs der Gottervorstellungen erschwerenden Einflüssen ist der erstgenannte, die Zuwanderung von außen, von um so größerer Bedeutung, weil in diesem Fall den allgemeinen die Mythenwanderung bestimmenden Motiven vielfach noch die geflissentliche, nicht selten von einem moralischen und zuweilen selbst von einem physischen Zwang unterstützte Absicht zu Hilfe kommt. Nicht nur das Christentum, sondern auch der Islam und in der orientalischen Welt der Buddhismus oder zu Zeiten der diesen bekämpfende Brahmanismus haben überallhin ihre religiösen Ideen zu tragen gesucht, und wo sie selbst an den ursprünglichen Kulturen und Mythen nicht viel änderten, da konnte doch namentlich die Vorstellung einer obersten Gottheit auf solchem Wege Eingang finden. Wo diese einem im übrigen weit abliegenden Vorstellungskreis nur äußerlich zugefügt scheint, da wird man daher angesichts der eifrigen und im allgemeinen Kulturinteresse sicherlich verdienstvollen Arbeit namentlich der christlichen Missionen den Verdacht einer derartigen äußeren Zuwanderung nicht abweisen können. Die Missionare verfolgen ja den Zweck, das Christentum zu verbreiten, nicht die religiösen oder vorreligiösen Anschauungen der Eingeborenen zu konservieren: wo sie das letztere trotzdem insoweit tun, als es durch Mitteilungen über das, was sie vorfinden, geschehen kann, ist dies gewiß ebenfalls verdienstlich; aber dazu müssen sie nicht nur Missionare, sondern zugleich Ethnologen sein, und es ist begreiflich, daß beides nicht immer vereinigt ist, ob-

gleich die neueste Zeit darin gewiß zu beiderseitigem Vorteil Fortschritte gemacht hat. Überall wo allenfalls äußere Mitteilung in Frage kommen kann, dürfen wir aber nicht bloß an nachweisbare oder durch sonstige Zeugnisse eines Verkehrs wahrscheinliche Einflüsse denken, sondern es ist die Möglichkeit nicht abzuweisen, daß gelegentlich durch einzelne, sich der Beobachtung entziehende Berührungen, die eventuell durch einen einzigen Zuwanderer vermittelt werden konnten, dem mythologischen Vorstellungskreis einer Bevölkerung irgendwelche, ihm heterogene Elemente zugeführt worden sind. Auch hier bleibt dann die Stellung im Kultus das einzige Kriterium für die Unterscheidung solcher ursprünglich fremder Bestandteile. Seltener ist es möglich, ein Eindringen einzelner religiöser Vorstellungen daran zu erkennen, daß bestimmte, nur auf einen äußeren Einfluß zurückzuführende Merkmale die Erscheinung begleiten. Ein Beispiel bilden übrigens hier die Negritos der Andamanen, einer Inselgruppe, die vermoge ihrer isolierten Lage im Bengalischen Meerbusen gegen äußere Einflüsse ziemlich geschützt zu sein scheint. Bei ihnen hat E. H. Man den Glauben an einen höchsten guten Gott vorgefunden, der den ersten Menschen geschaffen und ihm die Gesetze gegen Mord, Diebstahl, Falschheit u. dergl. mitgeteilt habe. Könnte man sich nun vielleicht auch denken, eine solche Gottesidee habe sich bei diesen Stämmen autochthon entwickelt, so macht doch eine Anzahl von Zügen aus der biblischen Paradieses- und aus der Flutsage, die Man ebenfalls bei den Andamanesen vorgefunden hat, diese Annahme hinfällig. Jener Gott Puluga soll nämlich den ersten Menschen verboten haben, während der ersten Regenzeit Yams zu essen und, als sie es dennoch taten, eine große Flut gesandt haben. Ferner soll er nur den Mann, dieser aber nach einer der Versionen dieser Schöpfungssage aus einem Stück Holz das erste Weib geschaffen haben. Als endlich die Menschen mehr und mehr die Gebote Pulugus vergaßen, sandte dieser abermals eine Sintflut, die alles Lebendige vernichtete mit Ausnahme zweier Männer und zweier Frauen, die sich zufällig auf einem Kahn befanden. Dies ist so unverkennbar ein Gemenge von Fragmenten der biblischen Schöpfungs- und Flutsage, daß dadurch offenbar auch die Ursprünglichkeit des

Gottes Pulugu oder mindestens der ihm beigelegten moralischen Attribute im höchsten Grade in Frage gestellt wird¹⁾).

Ungleich eingreifender werden nun solche äußere Einwirkungen, wo ein umfangreicherer Verkehr sich einstellt, namentlich wenn die aufnehmende Bevölkerung selbst zum Teil durch den Kontakt mit benachbarten Kulturvölkern in dem Gesamtzustand ihrer Kultur gehoben wird. Vorgänge dieser Art sind so verbreitet, und sie haben insbesondere in der geschichtlichen Vergangenheit auch der heutigen Kulturvolker eine so wichtige Rolle gespielt, daß es der Ethnologie schwer fällt, überhaupt noch einzelne, durch besondere Bedingungen langer Isolierung veranlaßte Ausnahmen von dieser Regel zu finden. Am ehesten trifft dies noch dann zu, wenn die einwirkende und die aufnehmende Bevölkerung in ihrer Kultur erhebliche Unterschiede zeigen, so daß sich die aufgenommenen Bestandteile nicht ohne gewisse Veränderungen einer solchen Assimilation fügen. Typische Beispiele solcher unter der Beteiligung wahrscheinlich zugewanderter Gotter ausgebildeter Kulte finden sich bei den Pueblovölkern Arizonas und Neu-Mexikos. Unter ihnen bieten besonders die Zuñi, die Hopi oder Moki wegen der komplizierten Festzeremonien, die sich bei ihnen finden, sowie die Navajo, die sich erst vor wenig Jahrhunderten von dem nördlich angesiedelten Volk der Athapasken abgezweigt haben, wegen der verhältnismäßig raschen Angleichung ihrer Sitten an die der übrigen Pueblovolker völkerpsychologisch interessante Erscheinungen²⁾. Der merkwürdigen

¹⁾ E. H. Man, *On the Aboriginal Inhabitants of Andaman Islands*, 1883 p. 88ff. Vgl. auch P. W. Schmidt, *Die Stellung der Pygmaenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, 1910, S. 193ff. Schmidt betrachtet die geographische Isoherung der Inseln und besonders den Umstand, daß vor den Aufzeichnungen des genannten englischen Forschers niemals Missionare den Boden dieser Inseln betreten haben, als beweisend für den autochthonen Ursprung jener Mythen (S. 194). Dabei ist aber doch zu erwägen, daß die Engländer schon gegen Ende des 18. Jahrhunderts eine Niederlassung auf einer der Inseln gründeten, die freilich bald wieder aufgegeben wurde, daß sie aber endlich 1858 dort mehrere Stationen zur Deportation von Verbrechern einrichteten. Ich weiß nicht, ob bei diesen Stationen Geistliche tätig waren, aber ausgeschlossen ist es ja nicht, daß auch ein Strafling den Eingeborenen biblische Geschichten erzählte.

²⁾ Über die Zeremonien der Zuñi vgl. M. C. Stevenson, *The Zuñi Indians*, *Ethnol. Rep. Washington*, XXIII, 1904, p. 13ff., über die der Hopi

Kultfeiern dieser Stämme ist, da sie ihrem wesentlichen Inhalte nach dem Gebiet der Dämonenkulte zufallen, früher gedacht worden¹⁾. Hier bedarf aber das Auftreten der Gotter in diesen Kulturen noch einer näheren Beleuchtung. Erinnern wir uns des ganzen verwickelten Aufbaus dieser Kulte, so fällt vor allem die geringe Rolle auf, die in ihnen die Götter spielen. Am meisten treten noch in den Sandzeichnungen der Festplätze, wie sie mit besonderer Kunst die Navajo anfertigen, die farbigen Gotterbilder hervor. Daß diese, im Hinblick auf die späte Einwanderung des Stammes wahrscheinlich nur indirekt, durch die Vermittlung der andern Pueblovolker der mexikanischen Himmelsmythologie entlehnt sind, kann kaum zweifelhaft sein. Denn alle diese Gotter sind, wie die der andern der mexikanischen Einflußsphäre angehörenden Volker, den mexikanischen Himmelsgottern verwandt. Auch besitzen diese Bilder durch ihre fest umschriebene und ganz und gar konventionell schematisierte menschliche Form durchaus den Charakter anthromorpher Götterdarstellungen (vgl. Bd. 4², S. 520, Fig. 61). Aber es ist auffallend, wie sehr sie, ebenso wie bei den Festen der Zuñi und Hopi, in dem bunten Reigen der Masken und in der Beteiligung an den eigentlichen Festzeremonien zurücktreten. Da wandeln wohl auch die sie vertretenden Priester, mit Muscheln und Federn geschmückt, in feierlichen Festzügen einher. Aber die Masken der in Tierfelle gekleideten oder, bei den Regenzeremonien der Hopi, der hinter Wolkenmasken verhüllten Festgenossen bilden die weit überwiegende Mehrheit, und an dem Hauptinhalt der Feste, den Zauberzeremonien, nehmen jene nur einen verschwindenden Anteil. Denn wie die Tierfelle die Repräsentanten von Totengeistern oder die Überlebnisse solcher sind, so stellen bei dem Regenzauber die Wolkenmasken nicht Gotter, sondern Dämonen dar: dies erhellt deutlich aus dem bei den Hopi verbreiteten Glauben, hinter den Wolken seien die Geister der Ahnen verborgen, durch die jene zu erhöhter Tätigkeit ange-

J. W. Fewkes, Tusayan Kacinas, ebend. XV, 1897, p. 252ff., Hopi Kacina, ebend. XXI, 1903, p. 13ff., über die Navajo J. Stevenson, Ceremonial and Mythical Sand Painting of the Navajo, ebend. VIII, 235ff.

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 479ff. und bes. 503ff.

eifert werden sollen. Solchen Befehlen können aber wohl Dämonen, nicht Gotter gehorchen. Im übrigen besitzt die Festfeier durchaus den Charakter einer Mischung von Dämonen-, Ahnen- und abgeblaßten Totemkulten mit willkürlich ersonnenen und im Laufe der Zeit immer mannigfaltiger gewordenen, an sich bedeutungslosen Zeremonien, die jedoch durch ihr treues Festhalten zu Normen geworden sind, deren Verletzung den Schuldigen mit Unheil bedroht. Bedenkt man, daß die Phantasie der Priesterschaft dieser Stämme zu dem ursprünglichen, in seiner wirklichen Zauberbedeutung ebenfalls zu einem großen Teil unverständlich gewordenen Erbgut Jahrhunderte hindurch solche erst durch den Gebrauch zu zauberhafter Macht gelangte Zugaben gefügt hat, so ist es begreiflich, daß nicht bloß der fremde Beobachter, sondern ein großer Teil der Festgenossen selbst diesen verwickelten Zeremonien verstandnislos gegenübersteht. Für die Stellung, die in dieser bunten Mischung von Ursprünglichem und Erfundenem, von Bedeutsamen und Zufälligen, Autochthonem und Eingewanderten die Gotter einnehmen, ist aber, abgesehen von ihrer Funktion im Kultus, schon die Beschaffenheit der Gotterbilder kennzeichnend. Man vergleiche die aus altmexikanischen Handschriften veröffentlichten Gotterbilder etwa mit den von J. Stevenson mitgeteilten der Navajo: dort Leben und Bewegung, die Götter durch charakteristische Merkmale unterschieden, hier alle in der gleichen steifen Gebetshaltung, alle, abgesehen von dem runden Kopf der männlichen Gotter und dem viereckigen der Göttinnen, einander gleich¹⁾. Diese Gotter gleichen in der Tat aus der Ferne gekommenen Zuschauern oder bestenfalls Aufsehern, die an dem Treiben, das sich unter ihren Augen entfaltet, nicht teilnehmen.

Ähnliche äußere Einwanderungen von Gottern haben wohl auch anderwärts nicht gefehlt, nur sind sie meist schwerer nachzuweisen als hier. Auch ist es unzweifelhaft, daß in den meisten Gebieten Ozeaniens, Afrikas, wie nicht minder bei zahlreichen Stämmen des äußersten Nordens und Südens der Alten Welt die Götter nicht minder im Kultus zurücktreten. Die Möglichkeit läßt sich daher

¹⁾ Vgl. Preuß, Archiv für Anthropologie, N. F., Bd. I, 1904, S. 129 ff., und J. Stevenson, a. a. O. S. 235 ff.

nicht abweisen, daß die Entwicklung der Gottervorstellungen nur an verhältnismäßig wenigen Stellen der Erde unabhängig erfolgt sei. Natürlich schließt dies nicht aus, daß eine volle Aneignung und selbständige Weiterbildung solcher ursprünglich von außen aufgenommenen Motive vielfach stattgefunden hat. Gleichwohl sollten diese Verhältnisse davor warnen, der nächsten besten Beobachtung irgendwelcher Gottervorstellungen eine tiefergehende religiöse Bedeutung beizumessen. Der einzige Maßstab für diese Bedeutung ist und bleibt auch hier der Kultus und innerhalb des Kultus die Art und die Stärke, mit der die Gotter an den Kult-handlungen beteiligt sind.

c. Entstehung von Kultgottein aus kultlosen Gottheiten.

Dieser Gesichtspunkt ist nun auch maßgebend für die oben an zweiter Stelle erwähnte, wahrscheinlich viel seltenere Ursprungsweise von Kultgottern: für ihre Entstehung aus kultfreien Gottheiten. Solche sind, wie erwähnt, im allgemeinen die kosmogonischen Gotter. Da nun Weltursprungsmythen in primitiven Formen in sehr frühe Zeiten des Mythenmärchens und daher mindestens bei vielen Völkern in eine Periode zurückreichen, in der eigentliche Kultgotter noch nicht existieren, so ist die Möglichkeit einer Entwicklung von Kultgottern gegeben, die ohne äußere Einflüsse, namentlich aber innerhalb des Umkreises bereits vorhandener Gottervorstellungen erfolgen kann. Hier bieten nun die nordamerikanischen Jägerstämme, besonders einige in den zentralen Gebieten der großen Prärie verstreut lebende Stämme der Caddofamilie, wie die Pawnee, belehrende Beispiele. Mythenmärchen dieser Indianer von verhältnismaßig primitiver Art haben wir früher kennen gelernt: sie sind größtenteils Tiermärchen, die sich um die Hauptbeschäftigung dieser Jägerstämme, die Büffeljagd, drehen, und die sich noch ganz in dem Vorstellungskreis der Gleichheit von Mensch und Tier bewegen¹⁾. Dem entsprechen die Kultbrauche dieser Stämme, die, wie besonders die den getöteten Büffeln geweihten Versöhnungs- und Auferstehungsriten zeigen, im wesentlichen aus

¹⁾ Vgl. Bd. 5², S. 165ff.

einer Mischung alter totemistischer Bestandteile mit Elementen des Ahnen- und Dämonenkultus bestehen. Dennoch findet sich bei ihnen ein dürftiger, jedoch bei weit voneinander entfernten Gliedern dieser Familie im wesentlichen übereinstimmender Schöpfungsmythus, von dem man daher annehmen darf, daß er in eine frühe Zeit zurückreicht, und der sich am nächsten an die auch bei ihnen nicht fehlenden Himmelsmärchen anschließt. Bei den noch lebenden Pawnee ist es ein Himmelswesen, Tirawa genannt, das, nachdem es Sonne, Mond, Sterne, den Himmel und die Erde geschaffen hat, durch seine Stimme ein Weib auf der Erde entstehen ließ, dem es auf die Bitte des Mondes einen Gatten gab. Dieses Paar ist dann von Tirawa im Bau der Hütten, der Bereitung des Feuers und in den rituellen Geheimnissen unterrichtet worden. Auch hier genießt Tirawa, ähnlich wie die Urwesen der Australier, keinen Kultus; aber er gilt als Begründer eines Kultus, der zwei Gruppen von je vier Gottern gewidmet ist, welche die Pawnee als die Wohltäter des Stammes verehren. Die vier Gotter des Westens, der Himmelsgegend, nach der die Vorfahren aus ihrer ursprünglichen Heimat gewandert sind, haben die Büffel, die seitdem getötet werden dürfen, in die Hand des Menschen gegeben: sie empfangen dafür das Herz und die Zunge der Tiere als Kultopfer; die vier Gotter des Nordens senden den Regen und beschützen die Jagd. Es sind die vier Windrichtungen, ursprünglich wohl die vornehmlich in der Prärie gefürchteten Winddämonen, die weithin in Amerika die Vier zur heiligen Zahl erhoben und vier Hauptgottern den Vorzug vor den andern verschafft haben. In diesem Fall ist es sichtlich die Erinnerung an die einstige Wanderung des Volkes, die zu ihrer Verdoppelung geführt hat, während anderwärts ebenso durch die Unterscheidung von Zenith und Nadir als der Regionen der ober- und der unterirdischen Gottheiten die Vier zur Sechszahl gesteigert wurde. Ihnen gesellen sich zunächst mehr als dämonische Märchenwesen denn als Gotter die Gestirne zu, unter denen namentlich der Mond nicht sowohl in der Rolle einer Gottheit als in der eines Beraters der Menschen, namentlich der Märchenhelden erscheint. Bei den Pawnee überträgt sich dies sogar auf den Welterschöpfer, dem der Mond rät, dem zuerst ge-

geschaffenen Weib den Mann beizugeben¹⁾. Es ist seine wandelbare Gestalt, die noch im heutigen Volksaberglauben dem Mond seine prophetische und magische Bedeutung gewahrt hat, die offenbar in diesen Mythenbildungen wirksam ist. Immerhin liegt darin ein Motiv, das neben dem sonstigen Eindruck des Sternhimmels, namentlich aber neben der großen Bedeutung, die die Sonne für das Gedeihen der Feldfrucht besitzt, allmählich die aus alter Zeit überlieferten Gotter der Himmelsrichtungen zurückdrängte, um, an die ursprünglich ganz außerhalb liegenden Himmelsmärchen anknüpfend, die Gestirne, vor allem die größten unter ihnen, Sonne und Mond, an die Spitze zu stellen. Gerade die Caddofamilie bietet hierfür ein augenfälliges Beispiel in dem in der Kultur am meisten fortgeschrittenen ihrer Glieder, das längst zu geregelterm Ackerbau übergegangen ist, und bei dem sich neben den alten Gottheiten der vier Winde eine reiche Himmelsmythologie entwickelt hat, in der die hauptsächlichsten Gestirne neben der Erde, dem Wasser und — eine Erbschaft der alten Thiertotems — viele Tiere kultische Verehrung genießen. Auch hier steht jedoch der Weltschöpfer, obgleich er der letzte Urheber dieser ganzen Götterwelt und ihres Kultus ist, außerhalb des letzteren. Er wird menschenähnlich gedacht, denn er heißt «der Mann, der unbekannt war auf Erden», aber seine Gestalt erscheint unbestimmt, rätselhaft, solange nicht die geschaffenen Gotter hinzutreten, die weiterhin die Weltordnung übernehmen²⁾. So ist es denn für diese Stellung der weltschaffenden Gotter kennzeichnend, daß sie nicht bloß außerhalb des Kultus, sondern daß sie zum großen Teil außerhalb der Mythologie stehen. Die Mitteilungen über sie entstammen sichtlich einer mehr oder weniger alten Tradition, aus der sich aber keinerlei Mythen entwickelt haben. Den zahllosen Märchen gegenüber, in denen bei den Pawnee die Büffel, bei den Wichita der Coyote, der Habicht, die Schildkröte und andere Tiere, oder in denen Dämonen und Ungeheuer in ihrem Verkehr mit dem Menschen auftreten, ist über

¹⁾ G. A. Dorsey, *The Pawnee Mythology*, 1906 (Carnegie Institution), p. 13f.

²⁾ G. A. Dorsey, *The Mythology of the Wichita*, 1904 (Carnegie Institution), p. 25f.

den Tirawa der Pawnee und den unbekannten Mann der Witicha im allgemeinen nur ein einziger Bericht verbreitet. Immerhin schließt dies nicht aus, daß das Gefühl der Erhabenheit und der im Mythos der Wichita so charakteristisch zum Ausdruck kommenden Fremdheit, das diese kultlosen kosmogonischen Wesen erwecken, auf die Kultgotter steigernd zurückwirkte, und daß sich insbesondere unter diesem Einfluß Dämonen, die bis dahin lediglich als Zauberwesen geschätzt waren, zu Gottern erhoben. Vollends wird aber diese Steigerung bedeutsam werden, wenn die Vorstellung einer Übertragung der einzelnen den Kult herausfordernden Lebensordnungen an besondere Gotter der weiteren einer Unterordnung dieser unter jenen weltschaffenden Gott Platz machen sollte. Unverkennbar kann nun das Verhältnis, in welches in gewissen primitiven Mythologien der weltschaffende, kultlose Gott zum Menschen gebracht ist, einen Anfang dieser Entwicklung bilden, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß solche von den kosmogonischen Mythen ausgehende Übertragungen noch vielfach anderwärts bei der Entstehung der Kultgotter mitgewirkt haben. Sobald erst der Weltschöpfer vermöge einer naheliegenden Assoziation als der Schöpfer auch der übrigen Gotter gedacht wird, der diese mit ihren besonderen Funktionen betraut hat, bieten sich leicht diese Übergänge. Vor allem Polynesien mit seiner reich entwickelten Kosmogonie und Theogonie zeigt unverkennbar deren Spuren. Doch sind hier, ebenso wie bei andern Völkern der Halbkultur, die Einflüsse der Wanderung und Mischung der Mythen zu verwickelt, als daß sich das Eingreifen kosmogonischer Mythen in die sonstigen Gottervorstellungen mit einiger Sicherheit verfolgen ließe.

d. Naturdämonen als Vorläufer von Kultgottern.

Daß zwischen Dämonen und Gottern die Grenzen fließende sein können, ist schon oben bemerkt worden (S. 18ff.). Je mehr jedoch diese Begriffe, wo sie uns in ihren ausgeprägten Formen entgegentreten, Unterschiede aufweisen, die für die Entwicklung von Mythos und Religion bedeutsam sind, um so zwingender erhebt sich gerade bei der Frage der Entstehung der Kult-

götter die Aufgabe, diese Übergänge, so weit es möglich ist, zu verfolgen und auf diese Weise den Anteil zu ermitteln, der dem Dämonenglauben an der Bildung der Göttervorstellungen zukommt. Ein spezieller, aber gerade mit Rücksicht auf die Kultgötter wahrscheinlich wenig eingreifender Übergang dieser Art ist uns bereits bei der Umwandlung kosmogonischer Gotter in Kultgotter begegnet, insofern jene bei den Schöpfungsmythen tätigen Wesen, auch diejenigen, die die Namen von später anerkannten Kultgöttern tragen, innerhalb des kosmogonischen Mythos selbst zwischen Dämonen und Göttern die Mitte halten. Doch während die kosmogonischen Gotter im allgemeinen keinen Kult genießen, gibt es anderseits Dämonen, denen ein bereits in allen seinen wesentlichen Formen ausgebildeter Kultus zuteil wird. Das ausgeprägteste Beispiel dieser Art ist der Fetischkult¹⁾. Neben die Fetische treten die Toten- und Ahnengeister, sowie die Krankheitsdämonen, bei denen der Kult in den magischen Handlungen besteht, die ihre Austreibung bewirken sollen. Auch manche Ortsdämonen sind hierher zu zählen. Will man einem alle Merkmale verwischenden Gebrauch des Gotterbegriffs entgehen, so muß demnach anerkannt werden, daß, wie den kultlosen Gottern der Kosmogonien Kultgotter gegenüber stehen, so nicht minder die Dämonen in gleichem Sinne sich scheiden. Zu den im ganzen kultfreien Dämonen gehört dann vor allem die vielgestaltige Schar der Spukdämonen. Bei der starken Affekterregung, welche diese Vorstellungen begleitet, ist übrigens hier die Grenze zwischen beiden Gebieten überhaupt nur dann mit einiger Sicherheit zu ziehen, wenn man in den Begriff des Kultus zugleich die Bedingung mit aufnimmt, daß er sich nicht bloß, wie z. B. bei der Beschwörung einer Gespenstererscheinung, auf eine isolierte Handlung beschränkt, sondern eine regelmäßig geordnete Folge von Handlungen ist, die zugleich als verbindlich für eine Kultgemeinschaft anerkannt sind und daher zumeist gemeinsam ausgeführt werden.

Nun gibt es aber ein großes Gebiet von Dämonen, die zwischen den genannten insofern in der Mitte stehen, als sie unter bestimmten Bedingungen Kultdämonen in der engeren Bedeutung dieses Be-

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 309ff.

griffs sind, in vielen andern Fällen aber höchstens in jenem weiteren Sinne zu diesen herüberreichen, als sie gelegentlich Objekte des Staunens und der Furcht und der aus diesen Affekten entspringenden Handlungen werden können. Dies ist die Klasse der Naturdämonen. Unter ihnen haben wir als eine wegen ihrer hervorragenden Bedeutung für die Entstehung von Kulturen besonders wichtige Gruppe bereits die der Vegetationsdämonen kennen gelernt. Ebenso gehören hierher die Schutz- und Unheil-dämonen anderer Kulturgebiete¹⁾. Doch während in allen diesen Fällen die Dämonenkulte auf das engste an die entsprechende Kultur gebunden sind, die Vegetationskulte also an den Ackerbau, gibt es eine nicht geringe Zahl von Naturerscheinungen, die von fruhe an auch ohne die Einflüsse solcher Kulturbedingungen bald sich zu dämonischen Mächten erheben, bald, wie andere Gegenstände der Natur, der mythologischen Auffassung fern bleiben oder nur vorübergehend ihr untertan werden können, dabei aber von zu beschränkter Affektwirkung sind, um einen Kultus hervorzubringen. Gerade die Mythenmärchen, namentlich die Himmelsmärchen der Primitiven, bieten hier zahlreiche Beispiele. Spricht sich doch die kultische Gleichgültigkeit solcher Erzählungen nicht selten darin aus, daß sie in explikative oder in Scherzmärchen übergehen. In andern Fällen ist es nur ein einzelnes Ereignis, das Befremden und Furcht erregend auf einen Dämon bezogen werden mag, aber zu vergänglich ist, um zum Kultmotiv zu werden. Dahin gehört z. B. auch der als Märchenmotiv offenbar mannigfach wirksam gewesene Untergang der Sonne, der möglicherweise einem späteren Sonnenkult zu Hilfe kommt, für sich allein aber wesentlich nur als relativ gleichgültiges Märchenmotiv nachzuweisen ist.²⁾

In der Tat spielen nun aber in den primitiven Naturmythen nicht bloß Sonne und Mond oder Sterne und Sternbilder, sondern zwei andere Naturmächte, die zugleich in das Gebiet der kosmogonischen Mythen herüberreichen, eine wichtige Rolle; und sie sind es, die mindestens in vielen Fällen eine den großen Gestirnen gleichgeordnete Bedeutung besitzen. Diese allumfassenden Natur-

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 503ff., 553ff.

²⁾ Man vgl. in Kap. V die „Verschlungungsmärchen“ (S. 272ff.)

mächte sind Himmel und Erde auf der einen, Licht und Dunkel auf der andern Seite. Dabei fallen beide Gegensätze in den Anfängen des Mythos meist zusammen, und auch späterhin noch treten sie in enge Beziehung, der Himmel zu dem Licht, die Erde zu der Finsternis. Aber während in der weiteren Entwicklung Licht und Dunkel in die zweite Linie zurücktreten, indem sie als Attribute der beiden großen Teile der Welt, des Himmels und der Erde, aufgefaßt werden, können sie auf einer naiven Stufe des mythischen Denkens als selbständige Wesen erscheinen. So ist nach einem Mythenmärchen der Banksinseln ursprünglich nur Tag auf Erden gewesen, bis Qat, das aus einem Stein geborene damonische Urwesen, nach einer benachbarten Insel sandte, um einen Teil der dort vorhandenen Nacht und gleichzeitig einen Hahn zu holen, der täglich das Anbrechen des Tages ankündigen sollte¹⁾. Häufiger als dem Tag wird jedoch der Finsternis der zeitliche Vorrang eingeräumt. So sind in den polynesischen Mythen entweder Himmel und Erde durch einen riesigen Helden der Urzeit aus ihrer Umarmung getrennt worden, obwohl zuvor schon, wie ausdrücklich gesagt wird, Menschen auf der Erde wohnten, oder ein welt-schaffender Gott hat die Inseln aus der Tiefe des Wassers emporgezogen²⁾. Ähnliche Vorstellungen in mannigfachen nach den geographischen Verhältnissen des Wohnorts und nach den sonstigen mythologischen Anschauungen wechselnden Modifikationen finden wir weit verbreitet bei Natur- und Kulturvölkern³⁾. Insbesondere pflegt dabei auch in den Traditionen der letzteren die Finsternis dem Lichte voranzugehen. Die Worte der biblischen Genesis geben dieser Vorstellung ihren einfachsten, von mythischen Zugaben freiesten Ausdruck: «die Erde war wüste und leer, und Finsternis lagerte über den Wassern». Nun gehören freilich alle diese Traditionen

¹⁾ Codrington, *The Melanesians*, p. 156f.

²⁾ G. Grey, a. a. O. p. 1ff. Gill, *Myths and Songs*, p. 58ff.

³⁾ Mythen über die Geburt des Tages bei den Haida, Swanton, 29. *Ethn. Rep.*, 1905, p. 26ff., bei den Eskimo, Boas, a. a. O., p. 597f.; bei den Menomini, Hoffmann, 14. *Ethn. Rep.* 1896 p. 200, bei den Pawnee, Fletcher, 22. *Ethn. Rep.* 1904 p. 320; bei den Navajo, Irokesen u. a. Chamberlain, *Journ. of Amer. Folklore* IX, 1896, p. 49, und sonst, in der Regel von mannigfachen Marchenzügen durchwebt.

in das Gebiet der kosmogonischen Mythen, die als solche für den Kultus im allgemeinen bedeutungslos sind, und die mythologischen Ausschmückungen der meisten Schöpfungsmythen reichen zum Teil schon in das Gebiet der allegorischen Dichtung hinüber. Aber geht man auf die letzten, allen diesen Dichtungen gemeinsamen Grundmotive zurück, so bleibt immer wieder die Vorstellung einer ursprünglich in Finsternis gehüllten Erde. Erst in einer späteren Phase der mythologischen Entwicklung wird dann diese Vorstellung durch die andere eines Chaos ersetzt, durch dessen Scheidung Himmel und Erde gleichzeitig erzeugt werden. Auch dieses Chaos trägt aber noch vornehmlich die Merkmale der dunklen Erde an sich, die ihr in einem primitiveren Denken vorausgegangen ist. Daß in diesen frühesten Konzeptionen die Finsternis und die Erde fruher sind als das Licht und der Himmel, ist übrigens begreiflich genug. Bietet doch der die Nacht verscheuchende Tag fortwährend ein Schauspiel, an das der Wechsel der an das Dunkle und Lichte gebundenen Gefühle mit dem aus ihm entspringenden belebenden Affekt geknüpft ist. Der Erde dagegen haftet, wo immer sie für sich allein erscheint, im tiefen Schatten, in Schluchten und Höhlen, das Dunkel als unvermeidliches Attribut an. Auf der andern Seite wird aber die Erde ebenso als die Trägerin und Erhalterin, wie der lichte Himmel als der Erzeuger alles Lebens empfunden. So verbindet der Mythos sichtlich unabhängig an vielen Orten beide zu einem Urelternpaar, das dann die spätere Kosmogonie in eine ältere Göttergeneration umdeutet, die den jetzt herrschenden, in bestimmten einzelnen Naturerscheinungen verkörperten Gottern vorgegangen sei: so Uranos und Gaa im griechischen, so Anu und Antum im babylonischen Mythos, wobei jedoch im letzteren Fall die theogonische Dichtung später noch andere, ähnliche Gegensätze bildende Gotterpaare neben dieses gestellt hat.¹⁾

Aber mögen auch in den Mythen der Kulturvölker solche Vorstellungen dem Kultus fremd geworden sein, gehen wir ihren ein ursprünglicheres Gepräge tragenden Gestaltungen bei Naturvölkern nach, so treten diese umfassendsten Objekte des Naturmythus zwar in den Mythenmärchen im allgemeinen gegenüber den kon-

¹⁾ Vgl. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, I, 1905, S.139ff.

kreteren, an die Gestirne und einzelne irdische Erscheinungen gebundenen zurück, um so häufiger kommt ihnen aber im Kultus eine beachtenswerte Bedeutung zu. Dabei kann nun der Kult direkt dem Himmel und der Erde selbst zugewandt sein, oder diese können als Wohnstätten konkreterer Naturgotter eine Art übertragener Verehrung genießen. So insbesondere der Himmel, zunächst als der Ort der Gestirne, dann, auf einer weiteren Stufe, weil er die über ihm liegenden Sitze der Gotter birgt. In beschränkterer Weise gilt das gleiche für die Erde, deren einzelne einen Kultus herausfordernde Objekte aber, die Vegetations-, die Fluß-, die Berggeister usw., zunächst nicht dem Reich der Gotter, sondern dem der Dämonen angehören. Um so mehr bewahrt die Erde selbst bis in späte Zeiten das Attribut des Göttlichen. Wie sich in ihrer Vorstellung alle jene einzelnen, in einer Fülle untergeordneter Geister gedachten Kräfte zusammendrängen, so fühlt sich der Mensch in seinem eigensten Wesen überall an sie gebunden. Der Kultus dieser »großen Mutter« erstreckt sich daher in den mannigfaltigsten Formen und Abstufungen über die ganze Erde.¹⁾ Gegenüber dieser Macht der Erde in Glauben und Kultus ist der Himmel, insbesondere bei den semitischen und indogermanischen Völkern, frühe schon zurückgetreten. Seine Herrschaft ist, wo sie, was nach der sonstigen Übereinstimmung dieser Entwicklungen wahrscheinlich ist, der einst bestand, von den Gestirnen verdrängt, und er selbst ist damit unter jene älteren Gotter verwiesen worden, deren Wirken nach dem Mythos durch die Schöpfung der gegenwärtigen Welt sein Ende gefunden hat. Sollte etwa der indische Varuna, wie man annahm, dereinst ein allgemeiner Himmelsgott gewesen sein, so hat er jedenfalls in erreichbarer Vergangenheit als solcher keinen Kult mehr genossen, wie sich denn überhaupt seine Bedeutung wahrscheinlich mehrfach gewandelt hat. Dennoch gibt es unter den Kulturgebieten der Alten Welt eines, auf dessen Boden das Gotterpaar Himmel und Erde seine Herrschaft, wenn auch mehr infolge der Macht der Tradition als in dem lebendigen Glauben des Volkes, bis zum heutigen Tage bewahrt hat: China. Sind doch Himmel und Erde nicht nur die vornehmsten, sondern eigent-

¹⁾ A. Dieterich, Mutter Erde, 1905, Heppding, Attis, 1903.

lich die einzigen Götter der Konfuzianischen Religion. Im ubrigen wandte sich im alten China der Kult teils an mannigfache Naturgeister, teils an die Ahnen, und in dieser Mischung war und ist zum Teil heute noch der Ahnenkult so sehr das vorherrschende Element, daß der Himmelskult selbst als eine Form der Ahnenverehrung galt, indem der Kaiser, der ihm seine Gebete und Opfer darbrachte, als der Sohn des Himmels verehrt wurde. Hier hat dann zugleich der Himmel seine Vorherrschaft über die Erde bewahrt, die ihm ähnlich untergeordnet ist wie in der Familie das Weib dem Manne¹⁾. Der tiefere Grund dieser einzig dastehenden Bewahrung eines in seinen Grundlagen eigentlich primitiven Götterglaubens, der dabei doch, wie die Kultgebete erkennen lassen, mit hoch entwickelter religiöser und sittlicher Gesinnung verbunden ist, liegt wohl darin, daß hier einerseits der Ahnen- und Dämonenkult dem allgemeinen Bedürfnis des Volkes genugte, während anderseits der mythologischen Weiterbildung der Vorstellung jenes allgemeinen Urelternpaares die früh entwickelte ethische Spekulation der großen chinesischen Denker in den Weg trat. So kam es, daß die Japaner, die die Grundlagen ihrer gesamten Kultur, auch der religiösen, den Chinesen entlehnten, vom Himmels- zum Sonnenkult fortschritten, während die Chinesen selbst die ursprünglichere Form festhielten. Später hat dann freilich der Buddhismus in seinen größtenteils erst außerhalb Indiens eingetretenen Umbildungen beide Länder mit einer reichen Mythologie versorgt, neben der aber Ahnen- und Himmelskult in ihrer äußeren Angleichung immer noch ihre Geltung bewahrten.

Wird in diesem Beispiel der beiden ostasiatischen Kulturen die Herrschaft des Himmels durch die des größten und leuchtendsten der Gestirne abgelöst, so tritt nun in einer naheliegenden Übertragung dieser Assoziation der Mond an die Seite der Sonne: beide bilden ein neues Gotterpaar, bei dem die männlich gedachte Sonne dem lichten Himmel, der Tageshelle, der weibliche Mond der Erde, dem Dunkel entspricht. Doch diese Vorstellungen lösen einander

¹⁾ Charakteristisch für diese Verhältnisse sind die von W. Grube in Auswahl mitgeteilten Gebete des Schu-king, Die Religion der alten Chinesen, in Bertholets Religionsgeschichtlichem Lesebuch, 1908, S. 48f.

nicht ab, sondern sie bleiben zunächst nebeneinander bestehen. Meist ist freilich bei den primitiveren Völkern, bei denen Anfänge einer Himmelsmythologie zu finden sind, diese uns nur in Mythenmärchen zugänglich, die, so bezeichnendes Licht sie auf die Naturanschauung solcher Völker werfen, doch im allgemeinen keine kultische Bedeutung besitzen. So ist ihnen über den Ursprung der Kultgötter höchstens zu entnehmen, daß eben jenes Nebeneinander von Tageslicht und Sonne, Finsternis und Mond oder Erde, wie sie uns in den frühen Gottervorstellungen der Kulturvölker begegnet, durchaus der ursprünglichen Anschauung des Menschen entspricht, in der eben jene kausalen Beziehungen, die solcher Vermischung steuern, noch fehlen. In diesem Sinne bietet namentlich die amerikanische Märchendichtung von den Eskimos der Beringstraße an bis zu den Guarani und Tupi im Süden einen reichen Märchenschatz, in welchem sich die Handlung, in der Regel unter der Dazwischenkunft der in diesen Gebieten verbreiteten Mythentiere, um jene mannigfach ineinander spielenden Gegensätze von Tag und Nacht, Himmel und Erde und um die ursprünglich selbständig ihnen gegenüberstehenden großen Gestirne bewegt¹⁾. Doch diese Märchen besitzen, wie gesagt, im ganzen keine kultische Bedeutung, und wenn auch da und dort Himmel und Erde sowie Sonne und Mond zu Kultobjekten geworden sind, so nehmen sie doch als solche, wie oben schon in bezug auf die entlehnten Himmelsgotter mancher dieser Stämme bemerkt wurde, eine so untergeordnete Stellung ein, daß sie, zurückgedrängt durch die das Leben beherrschenden Geister- und Dämonenkulte, der Beobachtung in der Regel entgangen sind. Das gleiche gilt im wesentlichen für die afrikanischen Halbkulturvölker, soweit diese nicht der Einflußsphäre der semitischen und hamitischen Kulturen ausgesetzt waren. Am eingehendsten sind wir hier über die Ewestämme der Sudanneger von Deutsch-Togo unterrichtet, bei denen J. Spieth einen über alle diese Stämme mehr oder minder verbreiteten Kultus der Sonne, aber auch des Mondes

¹⁾ Vgl. z. B. Nelson, 18. Ethnol. Rep. 1899, p. 481 ff.; Boas, Ethnol. Rep. 1901, p. 250 ff.; Hoffmann, a. a. O. p. 200; Chamberlain, a. a. O. p. 49. Dazu die allgemeinen Bemerkungen von Brinton, American Hero Myths, 1882, p. 230 ff.

und, was auf alte Überlieferung hindeutet, zuweilen auch, gesondert von beiden, des Himmels und der Erde gefunden hat. Dabei scheint freilich nur für die Sonne ein eigentlicher Kult sichergestellt zu sein, der hier im Zusammenhang mit den Vegetationsfesten in einem auf einer runden Schüssel — vielleicht einem Abbild der Sonnenscheibe — dargebotenen Opfer der Feldfrüchte besteht¹⁾. Sind freilich auch in diesem Fall, angesichts der in eine frühe Zeit zurückreichenden Völkerwanderungen des afrikanischen Kontinents, fremde Einflüsse nicht ganz ausgeschlossen, so bildet doch die Auffassung von Himmel und Erde, Sonne und Mond als nebeneinander bestehender göttlicher Wesen ein charakteristisches Zeugnis für das Nebeneinander dieser Vorstellungen und zugleich für die allmähliche Vorherrschaft, die das letztere Gotterpaar, und bei ihm speziell unter den Bedingungen des afrikanischen Himmels die Sonne über die andern gewinnt.

e. Primitive Himmelskulte Die Feste der Cora-Indianer.

Ein lehrreiches Beispiel solcher primitiver Himmelskulte mit weiter zurückliegenden Anschauungen bietet hier auf amerikanischem Gebiet die Religion der Cora und Huichol, gerade weil bei diesen Abkömmlingen der Bewohner des alten Mexiko überall zugleich die deutliche Erinnerung an die einstigen mexikanischen Kulte erhalten geblieben ist. Denn die Feste dieser in ihrer Abgeschlossenheit auf einer relativ primitiven Stufe gebliebenen Stämme erwecken durchaus den Eindruck teils der Rückbildung der mexikanischen Götterwelt zu ursprünglicheren mythologischen Anschauungen, teils wohl auch einer Vermischung mit solchen. So lebt insbesondere bei den Cora noch unverändert die Vorstellung von Tag und Nacht als bald selbständig bald in enger Verbindung mit Himmel und Erde und dieser mit Sonne und Mond stehenden Weltmachten. Dabei prägt sich zugleich das Motiv, daß der sternbesäte Nachthimmel ungleich mehr als das gewissermaßen von dem Naturmenschen als selbstverständlich hingenommene Tageslicht die Aufmerksamkeit fesselt, in der an die Mythenmarchen von der Gewinnung des Lichts anklingenden Vorstellung aus, die Nacht sei

¹⁾ J. Spieth, Die Ewestämme, S. 638ff., 834ff.

dem Tage vorangegangen. Man hat dies wohl gelegentlich im Sinne der Mondmythologie als einen Hinweis darauf gedeutet, daß der Kultus des Mondes dem der Sonne vorangegangen sei. Doch ist dieser Schluß hier ebensowenig wie bei den Märgen vom Hervorholen der Sonne aus ihrem unterirdischen Behälter zulässig. Dem Bewußtsein des naiven Menschen, bei dem sich diese Vorstellungen bilden, sind Tag und Nacht, Sonne und Mond gleich gegenwärtig, und an Kulte einer vorangegangenen Zeit hat er überhaupt keine Erinnerung. Doch was vor andern seinen Blick auf den Himmel lenkt ist das Sternenmeer einerseits und sein Verschwinden mit dem Hervorbrehen der Sonne anderseits, daher denn auch bei den Cora, wie bei andern Naturvölkern, neben Sonne und Mond die Venus in ihrer doppelten Form als Morgen- und Abendstern den beiden großen Gestirnen an die Seite gestellt wird. Der Morgenstern als der Verkünder des Tages, des Lichts und des Lebens, der Abendstern als der Bote der Finsternis, des Todes, der Unterwelt bilden auch in ihrem Einfluß auf die irdische Welt Gegensätze. Sonne und Mond dagegen, die ja zusammen am Himmel erscheinen können, gelten als Gatten, ähnlich wie Himmel und Erde, mit denen sie da und dort als wesensgleich erscheinen. Daneben bestehen bei den Cora noch die uralten Vorstellungen, daß alltöglieh die Steine von der Sonne verschlungen werden, um aus der Zertrümmerung dieser wieder neu zu entstehen, und daß es nicht einen einzigen, sondern mehrere Monde gibt, was wohl teils durch die verschiedenen Lichtgestalten des Gestirns, teils wohl auch durch den Wechsel seines Standortes am Himmel bedingt sein mag. Auch daß die Sonne töglieh neu ist, eine Vorstellung, die im ganzen seltener vorkommt, liegt eigentlich in der andern ihrer Zertrümmerung beim Anbruch der Nacht eingeschlossen; doch macht der Mythos davon keine weitere Anwendung. Dazu gesellen sich dann noch manche andere, hier nebensächliche Vorstellungen, die nicht minder in eine primitive Anschauungswelt zurückreichen: so die Auffassung der Sterne als der Kinder des Mondes, eines Kampfes der Sterne des Osthimmels gegen die des Westhimmels unter der Führung des Morgen- und Abendsterns usw. Anderes, wie die nach den vier Windrichtungen sich scheidenden Regengötter und die Götter der

Himmelsrichtungen selbst sind auch sonst in Amerika weit verbreitet, und sie sind besonders in ihrer Verbindung mit dem mythischen Bild der vom Norden aufsteigenden Wolken als einer Schlange, die die Sterne des Nordhimmels gegen das übrige Sternenheer fuhr, Erinnerungen an altmexikanische Mythen¹⁾.

Wichtiger als die sonstigen Veränderungen, die durch die Zurückverlegung in einen primitiveren Anschauungskreis hier gegenüber der einstigen Kulturreligion eingetreten sein mögen, ist aber eine andere, die weithin über die Entstehung der Himmelsgotter Licht verbreitet. Die alten mexikanischen Gotter sind durchweg personliche menschenähnliche Götter gewesen. Nach allem, was uns von ihnen überliefert ist, haben ihre Kulte zum Teil noch ursprünglichere Züge an sich getragen, als etwa die griechischen und germanischen oder auch die ägyptischen und babylonischen. Aber als menschenähnliche Götter waren sie durchaus befähigt, selbst direkt mit den Menschen auf Erden zu verkehren. Sind auch diese menschlichsten Züge der Gottheit sogar in den Religionen der Alten Welt nicht überall durchgedrungen, so liegt doch in der anthropomorphen Metamorphose der Gottergestalten, eben weil sie den Göttern erst die Fähigkeit der Allgegenwart und damit des direkten Eingreifens in das Leben des Menschen verleiht, ein ungeheurer Fortschritt gegenüber der Zeit, da die Gotter noch an den Himmel gebannt waren. Diesen Schritt hatte die mexikanische Religion mit ihren anthropomorphen Gottern unverkennbar getan, wenn auch diese noch fest genug an die Gestirne gebunden waren, um die himmlische Welt im ganzen zu einer von der irdischen getrennten zu machen. Die Cora scheinen nun infolge der Assimilation jener Vorstellungen in eine primitivere Anschauung diesen Schritt wieder rückwärts getan zu haben. Wohl sind in ihren Kultliedern zum Teil die Erinnerungen an personliche Gotter erhalten geblieben — sie mögen altmexikanisches Erbgut wie der Gotterkult überhaupt sein — aber die Grundanschauungen bewegen sich durchaus in dem Umkreis der alten Dämonenkulte, mit dem Unterschied, daß in diesen auch die Gestirne mit einbezogen sind. Ihre Kultlieder sind Lobpreisungen der Götter, die, so weit sie sich nicht auf die irdischen

¹⁾ K. Th. Preuss, Die Religion der Cora-Indianer, S. XXIIIff.

Dinge, besonders die Blumen und Früchte, die unter ihrem Schutze stehen, beziehen, Schilderungen ihres äußeren Schmucks enthalten. Dieser Schmuck selbst ist vornehmlich den Farben der Tiere, besonders der Vogel entlehnt, die sie als ihre Boten zur Erde senden. So erscheint als der Repräsentant der Erde die Zikade, der Morgenstern erscheint im Gewand des Papageis und er schmückt sich mit dunkeln und weißen Blüten, die er pflückt, wenn er im Osten zur Erde herabsteigt. Die Regengötter erheben sich als Wolken, in Federn gekleidet und mit Perlen geschmückt. Ihre Abbilder sind ungesponnene Baumwollfaden, mit denen die Tänzer bei den Kirchenfesten kurz vor Eintritt der Regenzeit maskiert sind, wenn sie ihr Kommen nachahmen, — ein Brauch, der durchaus an den Regenzauber der Hopi und anderer Pueblo Stämme erinnert.¹⁾

Unverkennbar steht im Hintergrund dieser Kulte und Kultlieder die Anschauung, daß die Gestirne, vor allen die Sonne, der Mond samt der Erde, der Morgen- und der Abendstern, selbst die Götter sind, von denen sich persönliche, anthropomorph gedachte Gottheiten überhaupt noch nicht losgelöst haben. Dies wird nun auch dadurch bestätigt, daß jedem dieser Götter Boten beigegeben sind, die ihren Verkehr mit dem Menschen und mit den irdischen Dämonen vermitteln, und auf deren Zusammenwirken mit ihnen das Sprießen der Saat, das Reifen des Mais, das Wachsen der Blumen beruht. Solcher Boten hat jeder Gott mehrere zur Verfügung: so stehen der Sonne der Adler und der Kolibri, der Mond- und Erdgöttin der Blauheher, die Zikade und die Ameise zur Seite, die Sterne werden durch den Hirsch vertreten, dessen vielzackiges Geweih vielleicht auf die Vielheit der Sterne bezogen wird. Charakteristischerweise ist übrigens dieser Verkehr durch Boten bei dem Morgen- und Abendstern dadurch eingeschränkt, daß diese Sterne bei ihrem Auf- oder Niedergang selbst die Erde berühren, daher insbesondere der Abendstern, wohl im Hinblick darauf, daß die Blumen am Abend ihre Kelche schließen, der Pflücker der Blumen genannt wird. Bezeichnend für diese Ausnahmestellung ist es, daß bei dem Frühlingsfestspiel, welches den Kampf der Sonne mit den Sternen darstellt, die

¹⁾ Beispiele bei Preuss, a. a. O. S. 67 (Erde), 70 (Morgenstern), 95f. (Abendstern), 83 (Tanz der Regengötter).

Sonne durch den Morgenstern vertreten ist, der als ein mit einem Bogen bewaffneter Knabe erscheint, während für die Sterne ihr Bote, der Hirsch, eintritt, der übrigens gleichfalls durch einen mit Perlketten, den Symbolen der Sterne geschmückten Festteilnehmer dargestellt wird. Die Kampfszene selbst besteht nun in einem rasenden Tanz, in welchem statt des Knaben ein älterer Tänzer den Darsteller des Hirsches verfolgt, bis dieser im Westen niederfällt und nun im Triumph von mehreren Festgenossen um das die Mitte des Festplatzes einnehmende Feuer getragen wird.

Daß unter den Boten, die den Verkehr zwischen Himmel und Erde vermitteln, die Vogel die erste Stelle einnehmen, ist übrigens begreiflich genug. Es ist seine ihm in unbekannte Ferne führende Flugkraft, die ja dem Vogel auch unter den Seelentieren von dem Augenblick an den Vorrang sichert, wo die Vorstellungen über das künftige Leben der Seele den Umkreis des irdischen Horizontes überschreiten. So fallen denn beide Motive wohl auch zeitlich zusammen. Zugleich aber bildet der Vogel als Gotterbote den Vermittler zwischen dem Zeitalter des Totemglaubens, welchem das Tier selbst als ein in das Leben des Menschen eingreifendes dämonisches Wesen gilt, und den Anfängen eines Glaubens an überweltliche Götter. Diese Anfänge bestehen jedoch, wie gerade diese neue Stellung, die die Tiere als Götterboten gewinnen, nicht darin, daß sofort persönliche Gotter entstehen, die sich als übermenschliche und doch menschenähnliche Wesen von ihren am Himmel sichtbaren Substraten lösen, sondern hier bilden zunächst die Gestirne selbst, die noch ganz als dämonische, aber dem direkten Einfluß des Menschen unerreichbare Wesen aufgefaßt werden, die Zwischenglieder. Sie bedürfen daher der Mittelwesen, durch die sie mit den auf und unter der Erde wirkenden Dämonen und mit dem Menschen selbst bald schutzend und fordernd, bald unheilbringend in Verbindung treten. So werden auch die Gestirne zu Kultdämonen, die nun in dem Maße, als sich mit ihnen das Gefühl ihrer Erhabenheit und damit die Vorstellung ihrer überlegenen Macht verbindet, über die dämonischen Wesen der unmittelbaren Umgebung die Herrschaft gewinnen, sodaß sich diese nun in ihre hilfreichen Diener umwandeln. Unter den Gestirndämonen nimmt aber die Sonne durch

ihren Einfluß auf alles Lebendige und durch die Beziehung, in die sie meist zu der ihr wesensverwandten dämonischen Macht des Feuers gebracht wird, nunmehr die erste Stelle ein; neben ihr die Erde mit dem Mond, der auch als der sichtbar gewordene Doppelgänger der Erde erscheinen kann, ferner Morgen- und Abendstern sowie die Wolken, in denen die Regengötter verkörpert sind, und die, wie die Regenzeremonien der Cora und anderer Stämme zeigen, noch ganz den Charakter reiner Dämonen an sich tragen. Gerade bei diesen Übergangserscheinungen tritt aber wieder in der Vorstellung der Tiere als Gotterboten der Charakter der beginnenden Himmelskulte deutlich hervor. Solange diese Kulte an die Himmelsobjekte selbst gebunden sind, bleiben sie wesentlich eine höhere Form von Dämonenkulten, ausgezeichnet nur durch die Erhabenheit und gegenüber der spukhaft wechselnden Welt der irdischen Dämonen durch die früh sich aufdrängende Gesetzmäßigkeit der Sternenvwelt, eine Eigenschaft, die zugleich in höherem Maße von dem Gefühl der Abhängigkeit von gewaltigen, dem direkten Eingreifen des Menschen unzugänglichen Mächten begleitet ist. Das sind immerhin bedeutungsvolle Wandlungen, und so sehr daher die Himmelsmächte hier noch den allgemeinen Charakter von Dämonen besitzen mögen, sie sind doch zugleich werdende Götter.

Wie die Tiere, die als Boten dieser Götter gelten, eine mythologische Anschauung verraten, die noch an den Objekten des Himmels selbst haftet, so eröffnet sich nun aber von hier aus zugleich der Ausblick auf die weiteren Metamorphosen, die, indem die Umwandlung der Götter in personliche Wesen fortschreitet, das Tier in seinem Verhältnis zum Gott erfährt. Das Tier als Gotterbote wird wohl niemals völlig unabhängig gedacht von den irdischen Dämonen, die als hilfreiche Geister teils selbsttätig wirken, teils die Befehle der Götter ausführen. Diese Beziehung liegt um so näher, da besonders die bei der Vegetation tätigen Dämonen, ebenfalls in direkter Fortbildung des alten Totemglaubens, in gewissen Tieren wirksam sind, eine Funktion, in der sie zum Teil noch im späten Volksglauben im Kornbock und seinen Verwandten erhalten geblieben ist¹⁾.

¹⁾ Mannhardt, Antike Wald- und Feldgeister aus nordeuropäischer Überlieferung erläutert, 1877, S. 158ff. Weitere Beispiele bei Frazer, Golden Bough³, Part. V I, p. 270ff.

Lösen sich nun die Götter in anthropomorpher Gestalt von ihren ursprünglichen Substraten, und können sie demnach selbst als wandelnd auf Erden gedacht werden, so kann es geschehen, daß sie mit den hilfreichen Tieren, die ihnen als irdische Damonen zur Seite stehen, in einheitliche Wesen zusammenwachsen. So erklären sich wohl jene alten ägyptischen Gotterbilder, die den Gott in Menschengestalt, aber mit dem Kopf eines Totemtieres darstellen¹⁾. Man kann vielleicht bezweifeln, ob die Götter jemals wirklich als solche Doppelgestalten gedacht worden seien; gewiß aber ist, daß diese Formen die innere Einheit des gottlichen Wirkens mit dem der Tierdamonen zum Ausdruck bringen sollten, ähnlich wie der lowengestaltige Sphinx mit dem Haupt des Königs diesen als einen Gott darstellte, der die damonische Kraft des Tieres mit gesteigerter menschlicher Weisheit vereine. In beiden Fällen drückt der Kopf die Eigenschaft aus, auf die der höhere Wert gelegt wird: das ist bei den Vegetationsgottern das damonische Wirken der Tiere des Bodens, die, wie der Frosch, die Schlange, zur Zeit, wo die befruchtende Überschwemmung herannaht, sichtbar werden. Bei dem vergotteten Herrscher aber ist dies das Haupt. Eine andere Form, in welcher der menschenähnlich gewordene Gott und das Tier, das einst sein Bote oder Gehilfe auf Erden gewesen ist, nebeneinander bestehen bleiben, ist die, daß das Tier zum Begleiter der Gottheit wird. Dies ist der regelmäßige Verlauf der Erscheinungen, von dem es wieder einen Sonderfall bildet, wenn fortan ein bestimmtes Tier auch getrennt von der anthropomorph gewordenen Gottheit als deren Repräsentant verehrt wird, wie der ägyptische Apisstier. Die allgemeine Form dieses Verlaufs besteht jedoch darin, daß das Tier als Begleiter des Gottes zum heiligen Tier wird; und hier schließt sich dann die Entwicklung der Stammesgotter an, unter deren Einfluß das dem Gott heilige Tier in ein äußeres Stammeszeichen sich umwandelt. So führt das Wappentier, dieses noch heute bei den Kulturvölkern verbreitetste Symbol übereinstimmender Abstammung, direkt auf das Gotterattribut, durch dieses in weiterer Aszendenz auf den Boten und Helfer der Gotter und schließlich durch ihn wieder auf das uralte Totemtier zurück.

¹⁾ Vgl. Bd. 3², S. 153, Fig 18.

Bei jener Loslösung der Gestirne von ihren Substraten mit dem darauffolgenden Übergang in persönliche Gotter bildet jedoch die Umwandlung der einstigen Totemtiere in Boten und Helfer dieser himmlischen Mächte immerhin nur eine Episode, die für sich allein diesen Übergang schwerlich bewirken konnte. Eine Vorbereitung bildet allerdings schon die Erscheinung, daß dieser Bote gelegentlich als eine Verkörperung des Gestirns gilt. So wird bei den Cora der Adler als der Hauptvertreter der Sonne selbst als Gott behandelt und mit dem Namen der Sonne belegt, — eine der anthropomorphen vorausgehende zoomorphe Verwandlung der Gottheit, zu der der ägyptische Apis eine merkwürdige, noch in eine höhere Kultur hinüberreichende Parallele bildet. Damit hängt wohl auch die weitere Erscheinung zusammen, daß die tierischen Hauptvertreter der Sterngötter von einer Zahl anderer Tiere umgeben sind, die wiederum als ihre Helfer und Diener betrachtet werden. An die Seite solcher hilfreichen Tiere treten dann weiterhin bestimmte Blumen, die in diesem Sinne eine Art übertragener Heiligkeit zu genießen scheinen¹⁾. Doch, mögen auch diese zoomorphen Umwandlungen, indem in ihnen der Gedanke der Loslösung der Gotter von ihren himmlischen Sitzen wirksam wird, eine bedeutsame Vorbereitung bilden, der entscheidende Schritt liegt in ihnen nicht. Dazu ist erforderlich, daß die Gotter wirklich und leibhaftig zur Erde herabkommen. Hierfür sind aber andere, mächtigere Mittel nötig, als sie in solchen Transformationen zu Gebote stehen. In der Tat gibt es nur ein Mittel, das auch hier ausreicht, weil es schließlich zu allem ausreicht, darum aber auch überall bei diesen Entwicklungen mitwirkt, das ist der Zauber. Der Adler richtet seinen Flug auf sichtbare Weise von der Sonne zur Erde, und er berührt nur den Boden, um sich alsbald wieder in die Höhe zu schwingen. Die Gotter aber will man festhalten, wo immer man ihrer Hilfe bedarf: sie sollen an der Arbeit des Menschen mithelfen; um sie dafür zu gewinnen, muß man daher auf besondere magische Mittel sinnen. Solche Mittel sind von frühester Zeit an bei den Totem- und sonstigen Dämonenkulten in Beschwörungen, in Opfern und als andere Zauberhandlungen wirksam. Demnach ist es, sobald sich

¹⁾ Preuß, a. a. O. S LXXIXf.

eine solche magische Kultfeier den in unzugänglicher Höhe schwebenden Himmelsdämonen zuwendet, vor allem geboten, diese Wesen herbeizuzaubern, um sich ihre Hilfe durch ihre unmittelbare Gegenwart zu sichern. Dies wird nun zu einem entscheidenden Motiv für die eigenartige Gestaltung der Himmelskulte. Den Fetisch trägt man von Ort zu Ort, man bedient sich seiner, wo es nötig oder nützlich scheint. Die Totemfeste werden zwar bereits an bestimmten Plätzen abgehalten, ohne daß jedoch die letzteren eine besondere Verehrung genießen. Diese wird höchstens den Zaubermasken und Zauberstäben zuteil, die selbst als magische Mittel gefürchtet sind. Erst bei den Himmelskulten gewinnt die Kultstätte, zunächst ein Platz im Freien, dann der Tempel, die Stellung eines heiligen Raumes. Er ist die Stätte, zu welcher die Gotter herabkommen, und an der sie daher auch außerhalb der Kultfeier wenigstens mit einem Teil ihrer Macht anwesend gedacht werden. Nun wird es zugleich das vornehmste Amt der Priesterschaft, durch magische Zeremonien diese Herabkunft der Gotter zu bewirken; und der Priester, der diese Zeremonien vornimmt, wird durch seine Beschwörungen zuweilen selbst zur Verkörperung einer Gottheit. Die Spuren dieser Entwicklung bieten sich in den oben geschilderten Kultfesten der zur mexikanischen Einflußsphäre gehörenden Pueblovölker, wenn auch die alten Dämonenkulte bei ihnen noch die überwiegenden Bestandteile bilden. So bei den Festen der Zuñi, wo die Gotter der sechs Weltrichtungen durch eine besondere Priesterschaft vertreten sind, die durch ihre Tänze um ein heiliges Feuer die Gotter darstellt¹⁾. Als Hauptinhalt der Feste tritt uns aber diese Verkörperung der Gotter bei den Cora entgegen, entsprechend den treuer erhalten gebliebenen Erinnerungen an die mexikanische Astralmythologie. Der Festplatz selbst repräsentiert hier das Weltganze, seine vier Hauptrichtungen, die Aufenthaltsorte der Gotter, werden durch eine im Innern einer heiligen Kürbisschale enthaltene Zeichnung versinnlicht, — vielleicht, wie Preuß vermutet, eine Erinnerung an die heilige Opferchale der Mexikaner, nur daß sie, statt, wie im alten Mexiko, mit dem Opferblut eines getöteten Kindes, mit Blumen gefüllt ist, die

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 516f. und oben S. 57ff.

den Gottern heilig sind. In der Mitte des Festplatzes befindet sich ein Feuer, und um dieses, die oberste Gottheit, die Sonne, vertretende Feuer sitzen die Alten des Dorfes. Sie sind gleichzeitig die Vertreter der Ahnen, die dem Feste beiwohnen, und der Gotter selbst, — eine Verbindung von Ahnen- und Gotterkult, bei der sich jener diesem höheren Kult untergeordnet hat. So werden die die Tänze führenden Schamanen mit den Namen der Gotter bezeichnet, sie sind mit den Federstäben ausgerüstet, die die tanzenden Gotter in der Hand tragen, der Tabakrauch, den sie verbreiten, ist das Ebenbild der Wolken, über die die Gotter gebieten. Die Federn der Blauelster und anderer heiliger Vogel, die die Tanzer tragen, und die heiligen Blumen, die die Altäre schmücken, sind den Vorfahren von den Gottern geschenkt worden, Bogen und Pfeil des am ostlichen Altar stehenden Knaben sind ein Abbild der Waffe, die der Morgenstern bei seinem Aufgang gegen die Federschlange, die nächtliche Wolke, richtet. So sind alle diese Zeremonien von jenem magischen Motiv getragen, das Bild und Gegenstand zur Einheit verbindet, und das hier in der Vorstellung einer Verkörperung der ausführenden Menschen die Gotter selbst menschliche Gestalt annehmen läßt.¹⁾

f. Prähistorische Zeugnisse von Astralkulten.

Nach allem dem führen die Himmelskulte, wo irgend wir ihrer in einer relativ primitiven, sei es ursprünglichen sei es rückgebildeten Form habhaft werden können, auf einen Kultus der Gestirne zurück, der seinem Wesen nach nichts anderes als eine besondere, wesentlich nur durch die Eigenschaften dieser Himmelserscheinungen ausgezeichnete Form des Dämonenkults ist. Aber durch eben diese Eigenschaften trägt er zugleich die Macht in sich, die Dämonen in menschenähnliche Götter umzuwandeln, die allmählich unabhängig werden von ihrem ursprünglichen Substrat. Dem stehen nun noch andere, in eine unserer direkten Beobachtung unzugängliche Urzeit zurückreichende Zeugnisse zur Seite, die jene aus den Kulturen heutiger Halbkulturvölker gewonnenen Ergebnisse bestätigen. Diese Zeugnisse bestehen in gewissen Funden, die nach ihren

¹⁾ Preuß, a. a. O. S LXXXIIff.

allgemeinen Merkmalen der jüngeren Stein- und der Bronzezeit angehören, und die namentlich in Nordeuropa innerhalb der jungsten Jahre in großer Zahl gemacht worden sind¹⁾. Dabei ist die Deutung der in die Steinzeit zurückreichenden Bilder von Radkreuzen als Sonnenbilder um so wahrscheinlicher, da nicht nur die gleichen Zeichnungen in die Bronzezeit sich fortsetzen, sondern ganz ähnliche bei heutigen Naturvölkern, bei den Polynesiern z. B. nicht selten als Tatowierungen vorkommen, die unzweifelhaft Gestirne, besonders die Sonne bedeuten²⁾. Ubrigens ist nicht ausgeschlossen, daß manche solcher prähistorischen Fundstücke auch auf den Vollmond gehen; doch sind Bilder des Halbmonds bis jetzt nicht beobachtet worden. Einen wichtigen Schritt weiter in der Herstellung dieser Objekte führt aber die Bronzezeit insofern, als sie mit dem die Sonne darstellenden Rad, wie dies der berühmt gewordene Fund von Trundholm zeigt, ein Pferd und einen Wagen in Verbindung bringt, wodurch offenbar die Bewegung der Sonne am Himmel dargestellt werden soll. Dies erinnert augenfällig an jene Tiere, die bei den Cora den Gottern als Boten und Diener beigegeben sind. Wenn auf germanischem Gebiet das Pferd eine solche Stellung einnimmt, so klingt hierin schon die Bedeutung an, die gerade diesem Tier noch später in der germanischen Helden- und Göttersage zukommt. Viele, ja vielleicht die meisten dieser Objekte sind übrigens offenbar Votivgaben, die den himmlischen Wesen teils als Abbilder ihrer selbst, teils auch nach allverbreiteter Sitte in der Form von Objekten, die auf die der Gottheit dargebrachten Wünsche Bezug haben oder als Schmuckgegenstände einen gewissen Wert für den Schenker und darum, wie dieser annimmt, auch für die Gottheit besitzen, dargebracht worden sind³⁾. Unter ihnen sind besonders häufig kleine kreisrunde Harzkuchen mit einem Loch in der Mitte vertreten, die lebhaft an jene Holzscheiben erinnern, die in den verschiedensten Regionen der Erde als Abbilder der am

¹⁾ Vgl. die Übersicht über die nordischen Funde bei K. Helm, *Altgermanische Religionsgeschichte*, I, 1913, S. 172ff. und den Bericht von A. Olrik, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, Bd. 14, 1904, S. 210ff.

²⁾ Vgl. Bd. 3², S. 184 f.

³⁾ G. Montelius, *Kulturgeschichte Schwedens*, 1906, S. 138ff. K. Helm, *Altgermanische Religionsgeschichte*, I, S. 233ff.

Himmel sich bewegendes Sonne dienten, indem man zuerst durch die Bohrung das Notfeuer an ihnen entzündete und sie dann von einem Berge herabrollen ließ¹⁾. Danach liegt es nahe, diese Harzkuchen als Sonnenbilder zu deuten. Daß der Sonne ihr eigenes Ebenbild als Weihgabe dargebracht wurde, ist dann leicht verständlich. Pflegt doch auch unter den Votivgaben an den Altären christlicher Heiliger das Bild des Heiligen selbst nicht zu fehlen. Spricht der Umstand, daß solche Objekte an einer und derselben Stelle in großer Zahl gefunden wurden, sehr für diese wohl allgemein rezipierte Deutung, so erscheint es nun auf den ersten Blick auffallend, daß die Objekte in der Regel zur Zweizahl verbunden vorkommen, und zwar gilt das nicht bloß für die Harzkuchen, sondern auch für die sonstigen, wertvolleren Objekte, wie Halsspangen und Ringe. Man hat darum diese Doppelheit gewissermaßen als Symbol der Vielheit überhaupt angesehen, demnach als einen Ausdruck dafür, daß der Spender der Gottheit eine reiche Gabe darbringen mochte. Aber dann würde es doch auffallend sein, daß solche, denen es ihre Mittel erlaubten, nicht gelegentlich einmal mit ihrer Spende diese Zweizahl überschritten. Sollte es da nicht näher liegen, anzunehmen, daß die Gotter, denen man die Gabe darbrachte, eine Zweizahl bildeten? Die Harzscheibe, die die Sonne darstellte, konnte auch wohl auf die Scheibe des Vollmonds übertragen werden, und wenn der Geber neben der Sonne den Mond verehrte, so mochte ihn das Streben, beide Wesen für sich zu gewinnen, veranlassen, auch da, wo er ein wertvolles Schmuckstück opferte, jedem von ihnen ein solches darzubringen. Daß neben dem Vater Sonne auch die Mutter Mond nicht zu kurz komme, dies wurde vielleicht heute noch für einen Puebloindianer oder Sudanneger ein einleuchtendes Motiv sein.

4. Die Vermenschlichung der Gestirngötter.

Sprechen diese Zeugnisse prähistorischer Kulte unverkennbar dafür, daß es überall, wo anthropomorphe Gotter entstanden sind, dereinst eine Zeit gab, in der ihnen die Himmelsobjekte selbst, insbesondere die Gestirne vorausgingen, zu denen sie daher My-

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 536f.

thus und Kultus fortan noch in Beziehung brachten, so gewinnt nun diese Folgerung auch darin eine gewisse Bestätigung, daß diese ursprüngliche Gebundenheit sichtlich in vielen Fällen der vollen Vermenschlichung hemmend im Wege stand. Geriet doch hier die neue mit der vorangegangenen Vorstellung von Anfang an in einen Widerspruch, der endgültig nur durch die ganzliche Loslösung des Gottes von dem Gegenstand, mit dem er ursprünglich eins war, beseitigt werden konnte. In der Tat ist dies schließlich überall geschehen, wo sich die anthropomorphen Gottervorstellungen durchsetzen. Wie die Tiere aus den einstigen Gotterboten zu äußeren Attributen der Götter geworden sind, in denen das der Gottheit zugewandte religiöse Gefühl höchstens noch leise anklingt, so ist schließlich auch das Himmelsobjekt, mit dem sie ursprünglich eins war, zu einem bloßen assimilativen Element geworden, das teils in einzelnen der menschlichen Attribute der Götter, teils in dem Totalgefühl nachwirkt, das an das menschliche Bild der Gottheit gebunden ist. Zuletzt schwindet auch dies, und es bleiben höchstens gewisse allgemeine Naturerscheinungen zurück, das Gewitter, die Sturmflut, das Erdbeben, in denen man Äußerungen der Götter erblickt, deren Wirken sich im übrigen ganz auf die allgemeine Weltordnung und insbesondere auf die Lenkung der menschlichen Geschehnisse zurückgezogen hat. So bemächtigt sich der Götter von dem Augenblick an, wo ihre volle Vermenschlichung vollendet ist, unausbleiblich das Streben, zu allgemeinen Himmelsgöttern zu werden, deren bevorzugter Wohnort zwar der Himmel oder unter besonderen Bedingungen die unterirdische Welt ist, deren eigentlichstes Leben aber, wie sie selbst Menschen von übermenschlicher Größe sind, so auch durchaus dem menschlichen Leben zugewandt bleibt. Die griechischen Götter seit Homer, die germanischen in der Gestalt, in der sie uns die nordische Dichtung vorführt, auch die indischen und die iranischen, die beiden letzteren wenigstens in ihren späteren Gestaltungen, bieten augenfällige Beispiele einer solchen doppelten Vermenschlichung der Götter, bei der nur noch Spuren ihrer einstigen Naturbedeutung und namentlich ihres astralen Ursprungs erhalten geblieben sind. Die Vermenschlichung des eigenen Wesens der Götter mußte aber hier

der zweiten, an sich für die religiöse Entwicklung ungleich wichtigeren, der Vermenschlichung ihrer Wirkungssphäre notwendig vorausgehen. Immerhin läßt sich schwerlich verkennen, daß latent die Motive dieses letzten Wandels schon hinter jenem ersten verborgen liegen.

Auf einer im Verhältnis ursprünglicheren Stufe sind offenbar die Mythologen der Kulturvölker der altorientalischen Welt stehen geblieben. Besonders das babylonische Pantheon zeigt hier ein Festhaften der Gotter an den Gestirnen, das es zu einer volligen Lösung von diesen nicht kommen läßt. Der Schritt zur Vermenschlichung wird gewissermaßen nur halb getan. Die geflügelte Sonnenscheibe, deren Bild die großen Himmelsgotter darstellt, und das zur Zeit des assyrischen Reichs sogar auf den an sich mehr die Züge einer nationalen Gottheit tragenden Gott Assur übertragen wird, ist für dieses Haften am Sternenhimmel ein augenfälliges Zeugnis. Auch die ägyptischen Sonnengotter werden in der älteren Zeit durch dieses Bild der geflügelten Scheibe dargestellt, und hier tritt uns als ein erster, freilich unvollkommener Versuch einer anthropomorphen Umgestaltung dieses Bildes die an die religiöse Reform des Königs Amenophis IV. geknüpfte Änderung entgegen, daß die Flügel beseitigt und durch Strahlen ersetzt werden, die in Hände übergehen, ein Symbol der Hilfe, die der Gott dem Menschen bietet¹⁾. Ein anderes mehr indirektes Zeugnis für diese feste Verbindung der Gotter mit den Gestirnen liegt in dem ungeheuren Polymorphismus dieser Astralgotter. Marduk ist zunächst Sonnengott, aber auch der Planet Jupiter ist seine besondere Verkörperung, und zuweilen macht er dem Mondgott Sin, der im Morgenstern erscheinenden Istar oder noch anderen Gottern ihre Sitze streitig. Sonnengotter sind überdies neben ihren spezifischen astralen Bedeutungen nebenbei fast alle babylonischen Gotter. Der Kultus, der jeweils den angerufenen Gott über alle anderen erhebt, mochte ihm auch das höchste unter den Gestirnen zuweisen. In dieser Beweglichkeit der Gotter am Sternhimmel, die der Mannigfaltigkeit der Gebiete entspricht, über die jeder Gott als Wachter gesetzt ist, gibt sich deutlich ein Streben nach Lö-

¹⁾ A. Erman, *Die ägyptische Religion*, 1905, S. 64ff.

sung des Gottes von seinem Substrat zu erkennen. Zwingt sie doch, das Gestirn nicht sowohl als den Gott selbst, sondern vielmehr als dessen himmlischen Wohnsitz anzusehen. Aber indem gleichwohl bei jedem einzelnen Kultus der Gott an diesen Wohnsitz gebunden ist, kommt es nicht zu einer klaren Ausprägung dieses Gedankens, und es bleibt dem Gott trotz seiner Menschenähnlichkeit versagt, menschlich mit dem Menschen zu verkehren. Dies spricht sich auch darin aus, daß die Astralmythologie der Babylonier zwar einen reich ausgebildeten Göttermythus kennt, in welchem insbesondere die kosmogonischen Mythen einen breiten Raum einnehmen, daß aber Mythen, in denen Götter und Helden vereint auftreten, fehlen, falls nicht, wie das berühmte Gilgamesch-epos zeigt, die Heldensage, zu der wohl auch hier die Elemente nicht gefehlt haben werden, in eine reine Göttersage umgewandelt ist. Den tieferen Grund für diese Stabilisierung einer relativ ursprünglichen Stufe der Astralmythologie innerhalb einer sonst hoch entwickelten Kultur wird man aber gerade darin erblicken dürfen, daß hier frühe schon eine Priesterschaft, die durch die Himmelskulte zur Beobachtung des gesetzmäßigen Wandels der Gestirne geführt wurde, zugleich bemüht war, die göttliche Bedeutung der Gestirne selbst festzuhalten. Dazu scheute man sogar vor dem Widerspruch nicht zurück, die Götter zu den Urhebern der Weltordnung zu machen und sie gleichwohl in den wesentlichsten Teilen dieser Weltordnung, in den Sternen, lokalisiert zu denken. Nach dem Epos Enuma elisch weist Marduk den Göttern, die ihn zu ihrem König gewählt, ihre Standorte an und setzt als ihre Ebenbilder die fest am Himmel fixierten Zeichen des Tierkreises ein, zwischen denen sie als Wandelsterne ihre Bahn durchlaufen. So projiziert diese unter dem Einfluß der Sternkunde reformierte Mythologie die Tiere, die dereinst im primitiven Mythos Boten und Helfer der Götter auf Erden gewesen waren, selbst an den Himmel. Auch damit ist aber der vollen Vermenschlichung der Himmelsgötter ein Weg abgeschnitten, den die sonst in vielen Zügen verwandte Astralreligion der Ägypter aus der ursprünglicheren Auffassung in ihren teilweise freilich ebenfalls am Himmel wandelnden, vor allem aber doch die Himmelsgötter auf Erden vertreten-

den heiligen Tieren treuer bewahrt hat. So wichtig diese Leistung, die zum erstenmal die Grundlagen einer sicheren Zeitrechnung schuf, für die Kultur der Zukunft gewesen ist, so tritt sie doch der religiösen Entwicklung hemmend in den Weg, da sie der vollen Vermenschlichung der Gotter eines ihrer wirksamsten Motive entzieht. An die Stelle der anderwärts hervortretenden direkten Vermittlung, die der Kult der heiligen Tiere zwischen den ehemaligen Totemtieren und den Himmelsgottern übernimmt, treten nun mannigfache Versuche, die entstandene Lücke durch die planmäßige Ausbildung jenes freilich auch anderwärts niemals fehlenden Glaubens an Erscheinungen auszufüllen, in denen sich dem Menschen die Zukunft enthülle, um dem allezeit wirksamen Streben, das Künftige nach eigenem Wunsch zu bestimmen, durch die Benutzung solcher Vorzeichen zu Hilfe zu kommen.

Nach zwei Richtungen hat das babylonische Priestertum diese auf der Voraussetzung eines magischen Zusammenhangs der Sternenswelt mit dem menschlichen Leben ruhende Zeichenlehre entwickelt. Auf der einen Seite wurde den unmittelbar sich darbietenden Himmelserscheinungen selbst die Bedeutung von Vorzeichen zugeschrieben, und dabei wurde dann naturgemäß, im Unterschied von dem regelmäßigen Wandel der Gestirne, dessen sichere Vorausbestimmung die Astronomie gelehrt hatte, den unregelmäßigen, nicht vorauszusehenden Wolkenbildungen, den Verfinsterungen, den Stürmen und Erdbeben, daneben aber auch den Lebensäußerungen der Tiere, dem Bellen der Hunde, den Bewegungen der Schlangen und vor allem dem Flug der Vögel die entscheidende Rolle zugeteilt. Eine zweite Form, bei der man durch eigenes Eingreifen den Willen der Götter zu erkunden suchte, schloß sich an das ihnen dargebrachte Tieropfer an: sie bestand in der Eingeweideschau, in der Erkundung der Lage der Eingeweide des Opfertiers, für die sich nach irgendwelchen äußeren Assoziationen ein System ausbildete, nach welchem die Antwort der Gottheit auf die an sie gerichtete Frage entschieden wurde¹⁾. Wieder erinnert diese primitive Form

¹⁾ Vgl. die eingehende Darstellung dieses Orakel- und Vorzeichensystems bei Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, II, 1912, S. 138ff., über die Beziehungen zu Opfer und Gebet unten Kap. VIII.

des Orakels, die in hellenistischer Zeit weit nach dem Abendlande gewandert und besonders in Rom noch in der Kaiserzeit durch eine eigene Priesterschaft gepflegt worden ist, an die Bedeutung zurück, die im beginnenden Gotterkult das Tier als Bote oder Vertreter der Gottheit besitzt; nur ist diese Vertretung keine direkte mehr, sondern sie ist infolge der Unnahbarkeit der Himmelsgotter zu einer magischen Fernwirkung geworden. Wohl aber darf man vermuten, daß die ungeheure Verbreitung, die gerade innerhalb der babylonisch-assyrischen Kultur der magische Zauberglaube gewann, zu einem nicht geringen Teil in dieser Unnahbarkeit der babylonischen Himmelsgotter seine Wurzeln hat.

5. Die Götter der Ackerkultur.

a. Hauptstadien der Entwicklung.

Wenn es als ein allgemeines Prinzip mythologischer Entwicklung gelten kann, daß nicht die Götter den Kultus, sondern daß der Kultus die Gotter geschaffen hat, und daß demnach Kult-handlungen und Kultfeste bestehen, wo es Gotter im eigentlichen Sinne des Wortes noch nicht gibt, so liefern die Vegetationskulte insofern einen augenfälligen Beleg für dieses Prinzip, als sie in ihren ursprünglichen Formen noch vorwiegend Dämonenkulte sind, daher denn auch nach einem auf diesem Gebiet allgemeingültigen Gesetz in den späten, in Aberglauben und Brauch zurückgebliebenen Rudimenten solcher Kulte die Ackerdämonen oder verblaßte Erinnerungen an sie die dauerndsten sind¹⁾. Diese Rückkehr zum Anfang, die natürlich durch das allmähliche Schwinden der ursprünglichen Motive, von dem sie begleitet ist, ihren eigenartigen Charakter gewinnt, erklärt sich unschwer aus zwei, alle diese Entwicklungen begleitenden Bedingungen: aus der Macht, mit der sich vor andern das Pflanzenwachstum und die mit diesem Wachstum zusammenhängenden Regen- und Wolkenerscheinungen der Beachtung aufdrängen, und aus der Beharrungstendenz, die gewohnheitsmäßig geübten Handlungen — und zu solchen gehören ja vornehmlich die regelmäßigen Kulthandlungen — innewohnt. Diese Regel

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 503 ff.

gilt aber mehr als von allen andern spezifischen Kulturen, welche die fortschreitende Kultur hervorbringt, von den Ackerkulturen, und sie übt hier eine um so größere Macht aus, da die Ackerkultur den ersten größeren Schritt zur Kultur überhaupt bildet, so daß bei ihr die Einflüsse des der Ausbildung der Göttervorstellungen vorausgehenden Dämonenglaubens noch am stärksten wirksam sind. Darum bieten nun diese Kulte besonders wichtige Dokumente für die Entwicklungsgeschichte der Kultgötter überhaupt, an der die Vegetationskulte einen vor andern hervorragenden Anteil nehmen. Auch sind sie es, in denen sich diese Entwicklung, wenn wir die Vergleichung geographisch und zum Teil auch wohl zeitlich weit abliegender, aber innerlich verwandter Kulturbedingungen zu Hilfe nehmen, annähernd lückenlos verfolgen läßt.

Die nächste Übergangsstufe nehmen hier, von diesem rein volkerpsychologischen Standpunkte aus betrachtet, ohne Frage jene Pueblovolker ein, bei denen, wie bei den Navajo und zumeist wohl auch noch bei den Zuñi, die Himmelsgötter neben den in und auf dem Ackerboden tätigen, vornehmlich tiergestaltigen Vegetationsgeistern, den Regendämonen und den hinter diesen verborgenen schützenden Ahnengeistern mehr als unbeteiligte Zuschauer denn als mittätige Mächte erscheinen (S. 58). Einen Schritt weiter führen schon die sogenannten Katschinazeremonien der Hopi in Arizona. Wohl besitzen auch diese Katschinas, die in den Prozessionen und Tänzen der Wintersonnenwende von Kultgenossen unter Führung ihrer Schamanen oder Priester dargestellt werden, noch durchaus den Charakter von Wachstumsdämonen. Aber die Zeremonien sind zugleich an den Lauf der Sonne gebunden, der Anführer ihrer beim Aufgang der Sonne von Osten her nach dem Festplatz sich bewegendes Prozession wird selbst als Sonne begrüßt. Unverkennbar schimmert hier die Vorstellung eines Zusammenwirkens der Dämonen des Bodens und der Wolken und der diesen beistehenden Ahnen mit den immerhin noch mehr als Dämonen denn als Götter gedachten Himmelswesen durch¹⁾. Einen wesentlichen Schritt weiter reichen die oben näher geschilderten Ackerkulte der Cora, in denen auf der Grundlage einer, wenn auch im ganzen rückgebildeten

¹⁾ Fewkes, Journal of American Ethnol., I, 1891, p. 18ff.

alten Kulturüberlieferung die Vorstellung einer durch Tiere, und durch geheiligte Blumen vermittelten Herrschaft der Himmelswesen hervortritt (S. 73f.). Was zur Entstehung eigentlicher Himmelsgotter hier noch fehlt, das ist nur die volle Vermenschlichung der Himmelswesen, und darin besteht zugleich der Rückgang dieser Kulte gegenüber denen der alten Mexikaner. Darum werfen nun aber diese Feste der Cora nicht nur auf die Überlieferungen, die uns von den Mexikanern erhalten geblieben sind, sondern auch auf die verwandten Erscheinungen in manchen Vegetationskulten der Alten Welt ein überraschendes Licht.

Suchen wir demnach unter diesem Gesichtspunkt, die zerstreuten und zumeist nur als Rudimente zurückgebliebenen Vorstellungen zu einer zusammenhängenden Entwicklung ergänzend, das Auftreten der Gotter in den Vegetationskulten in eine der oben geschilderten allgemeinen Entwicklung der Kultgotter entsprechende Stufenfolge zu bringen, so scheiden sich hier deutlich drei Stadien dieser Entwicklung. Im ersten dieser Stadien beteiligen sich die Gotter selbst an den dem Sprossen und Wachsen der Saat bestimmten Kulturen, indem sie in den Kreis der auf dem Ackerboden tätigen Dämonen treten, von diesen kaum anders als durch ihre himmlische Abkunft verschieden, infolge dieser höheren Abkunft aber mehr und mehr die Herrschaft gewinnen. In dem zweiten Stadium kehren dann in dem Maße, als der Charakter des übermenschlichen Wesens der Gottheit zur Ausbildung gelangt, die Vegetationsgotter wieder zum Himmel zurück: sie sind nun nicht mehr selbst direkte Teilnehmer der Ackerkulte, sondern sie wirken aus ihren überirdischen Wohnstätten durch die unbegrenzte Zaubermacht, die ihnen zu Gebote steht, auf die Dämonen der Vegetation, die Wolken- und Regengeister, die Quellen und Flüsse und die im Boden selbst tätigen Zeugungs dämonen ein. Indem endlich diese Erhabenheit der Gotter mehr und mehr die Vorstellung ihrer Macht steigert und damit ihr Einfluß weit über die Ackerkulte hinaus auf alle Gebiete menschlichen Lebens übergreift, geht dieses zweite in ein drittes Stadium über. Die Gotter werden aus Teilnehmern am Kult selber zu Objekten des Kultus: die Kultgemeinschaft wendet sich unmittelbar an sie, um ihre magische

Wirkung auf die Vegetation und auf die Naturmächte, die diese fördern, besonders auf den dazu notwendigen Wechsel von Regen und Sonnenschein zu erleben. Das erste dieser Stadien ist zugleich die Zeit des beginnenden Anthropomorphismus, das zweite bezeichnet den Höhepunkt desselben, das dritte bereitet den Übergang der menschenähnlichen in die übermenschlichen Gotter vor. In gleichem Maß, als dabei die Macht der Gotter und die Ehrfurcht vor ihnen sich steigert, treten aber die Dämonen zurück. Spielen sie im ersten dieser Stadien noch die Rolle von hilfreichen Genossen der Gotter, so werden sie im zweiten ihre Diener, um im dritten, wo die Zaubermacht der Gotter mächtig genug ist, der Natur selbst ohne solche helfende Zwischenwesen zu gebieten, schließlich ganz zu verschwinden. Natürlich gehen aber alle diese Stufen allmählich und stetig ineinander über, derart, daß die folgenden immer zugleich Reste der vorangehenden bewahren. Nachdem auch die Vegetationsgotter in einer über diesen Gebieten materieller Notdurft erhabenen Gottesidee ihr Ende gefunden haben, bleiben endlich jene Rudimente alter Ackerdämonen allein noch übrig.

Bringt es hiernach eben jene Steigerung der Erhabenheit der Gotter, welche das treibende Motiv für die sich wandelnde Bedeutung ist, zugleich mit sich, daß diese Klasse der Gotter im Ganzen der religiösen Entwicklung ein vergängliches Dasein hat, so ist nun aber ihre Entstehung um so wichtiger für die Entstehung der Gottesidee überhaupt. Denn wie die Kultur des Bodens der erste Schritt zur Kultur in der eigentlichen und zugleich allgemeinsten Bedeutung des Wortes ist, so bilden die Ackerkulte das erste Kultgebiet, das nicht bloß vorübergehenden, sondern dauernden Bedürfnissen dient. Sie umspannen das Leben des in die Kultur eintretenden Menschen von Jahr zu Jahr mit ihrem Wechsel von Saat und Ernte, von Sommer und Winter, Gegensätze, die mit dem Wechsel von Wachen und Schlaf, von Geburt und Tod durch natürliche Verwandtschaft verbunden erscheinen. Denn alle diese Analogien samt den an sie geknüpften Affekten von Furcht und Hoffen sind dem Naturmenschen nicht Bilder, sondern Wirklichkeiten. Die Gotter selbst sinken in Schlaf, wenn nach der Ernte die winterliche Natur erstarrt, und

dieser Schlaf ist zugleich der Tod, dem die mütterliche Erde wie die matter scheinende Sonne anheimfällt, um im nächsten Jahr nicht nur zu neuem Leben, sondern als eine neue Erde und eine neue Sonne zu erwachen. Wenn der Primitive im Wechsel von Tag und Nacht nicht selten einen Vorgang sieht, bei dem zuerst die Sonne die Sterne verschlingt, um dann wieder zu Sternen zertrümmert zu werden, so verlegt die Ackerkultur ein ähnliches Bild in den Wechsel der Jahreszeiten, an den nun Gunst und Ungunst der Gotter und damit Glück und Unheil gebunden sind. Freilich müssen dazu auch die alten Dämonen noch hilfreich sein, die ebenso wie die Götter im Wechsel der Zeiten sterben müssen, um wieder aufzuleben, wie das schon geschah, ehe es noch Gotter gab. Gerade da, wo die Ackerkulte auf ihrem Höhepunkt angelangt sind, gehen daher Gotter und Dämonen leicht ohne bestimmte Grenze ineinander über. Immerhin bringt es der Himmelsursprung der Gotter schon dort, wo sie noch zwischen Gestirnsdämonen und anthropomorphen Gottern die Mitte halten, mit sich, daß sie mehr und mehr die Herrschaft über die niederen Vegetationsgeister gewinnen. Vor allem aber ist es ein Merkmal, das beide Reiche, das irdische und das himmlische, trotz des Wandels zwischen Geburt und Tod, an den gerade in den Vegetationskulten selbst die Götter gebunden bleiben, voneinander scheidet. Die Dämonen werden neu geboren. Sie verlassen mit den geernteten Früchten das Feld, und wenn nach der Ernte die letzte Garbe auf dem Felde zurückgelassen wird, um auf den Acker einen Zauber für das nächste Frühjahr zu legen, so will diese Handlung nicht die toten Ähren selbst neu beleben, sondern einen von ihnen unabhängigen Flurgeist dem Boden erhalten. Nicht selten stirbt aber auch dieser Flurgeist bei der Ernte, und jene Handlung soll nun magisch die Entstehung eines neuen bewirken¹⁾. Sind dagegen die Himmelsgötter, zu deren Umkreis auch die zuweilen, wie wir sahen, zugleich in dem Mond verkörpert gedachte Erde gehört, zu Vegetationsgöttern geworden, so werden nun nicht neue Gotter geboren, sondern alte Gotter neugeboren. In diesem Sinne besitzen daher schon die Vegetationsgotter Unsterblichkeit, wenn auch noch keine ewige Jugend, wie sie der spätere, von den

¹⁾ Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte usw., S. 166f.

Ackerkulten unabhängiger gewordene Gottermythus den Gottern verleiht; oder sie besitzen diese Eigenschaft doch nur in bedingter Weise: ihr Leben oszilliert unaufhorlich zwischen Jugend und Alter, und das Alter führt für sie, wie für den Menschen, die Notwendigkeit des Todes mit sich, nur daß bei ihnen der Tod bloß ein Übergangszustand ist, aus dem sie zu neuer Jugend erwachen. Zu diesem Erwachen mitzuwirken, das wird aber nunmehr der Hauptinhalt der Vegetationskulte; und durch die auf eine solche Erneuerung der Gotter abzielenden Zauberriten gewinnen diese Kulte ihren eigenartigen, von denen der Vegetationsdämonen wesentlich verschiedenen Charakter. Bestehen die letzteren zu ihrem wesentlichsten Teile in Handlungen, bei denen die Kultgenossen selbst durch ihre die befruchtende und zeugende Tätigkeit der Dämonen nachahmenden Handlungen, Umzüge der Regenmasken, Phallustänze und andere orgiastische Riten jene anzufeuern suchen, so bewegen sich die Kulte der Vegetationsgotter vielmehr in Nachahmungen des an das Erwachen und Aufblühen sowie an den endlichen Tod der Natur gebundenen Lebens der Gotter. So tritt hier der im allgemeinen gleichförmigere, in der Wiederholung nachahmender Handlungen bestehende dämonische Seite der Ackerkulte der ungleich mannigfaltigere, in einem Zyklus sich ablosender Vorgänge gegliederte Verlauf der Gotterkulte gegenüber. Beide Kultformen greifen dann freilich ebenso ineinander ein, wie die Grenzen zwischen Gottern und Dämonen selbst fließende sein können. Im ganzen scheiden sich aber doch beide Gebiete deutlich genug, um die Kulthandlungen selbst als charakteristische Unterschiedsmerkmale zwischen Dämonen und Gottern erscheinen zu lassen.

Zugleich liegt jedoch in jener Bindung des Lebens der Vegetation an das Leben der Gotter der Antrieb zur Bildung einer eigenartigen Göttersage, die zwar da und dort noch mit primitiveren kosmogonischen Mythen zusammenfließt, durch die zwischen Leben und Tod wechselnden Schicksale der Götter aber der Helden-sage ungleich verwandter ist, während sie außerdem eben durch diese Verbindung mit den Vegetationskulten selbst kultische Bedeutung gewinnt. Damit gibt sie die Grundlage, auf der sich

weiterhin die, wie wir sehen werden, mächtig in die religiöse Entwicklung eingreifende Kultlegende erhebt. Indem diese Gottersagen in dem Wechsel zwischen krafterfüllter Jugendlust und trauerndem Hinsterben jenen spezifischen Charakter gewinnen, den das Leben der äußeren Natur ihnen mitteilt, erblickt der Mensch das eigene Schicksal, das einen Teil dieses Lebens ausmacht, unter dem Bilde des Schicksals der Gotter. Gleichwohl erscheint ihm auch dieses Spiegelbild wiederum nicht als Bild, sondern als Wirklichkeit. So vollendet sich hier die Vermenschlichung der Naturgötter, indem die Gottersage mit den menschlichen Schicksalen auch die menschlichen Gefühle und Leidenschaften auf die Gotter hinüberträgt. Damit werden die Gotter zu idealen Persönlichkeiten, die an den menschlichen Schicksalen zuerst mitfühlend, dann mitleidend teilnehmen, um schließlich durch ihr eigenes Leiden den Menschen aus seinem Leid zu erlösen. Auf die Bedeutung dieser religiösen Katharsis werden wir im Folgenden zurückkommen. Hier mußte ihrer nur als des bedeutsamsten Zeugnisses für jene den Vegetationskulten von Anfang an immanente Entwicklungsfähigkeit gedacht werden, die sie anfänglich zu Trägern der niedersten, noch ganz mit primitivem Dämonenglauben verwebten Gottervorstellungen macht, während sie, darin dem wunderbaren und doch streng gesetzmäßig erfolgenden Aufblühen der Saat, die sie schützen, vergleichbar, schließlich die höchste bis dahin erreichte Form der Gottesidee aus sich hervorgehen lassen.

b. Unmittelbare Teilnahme der Götter am Kult. Altmexikanische Ackerkulte.

Unter den oben bezeichneten drei Stadien, innerhalb deren sich die Ackerkulte vor diesem letzten Übergang, der sie ihrer Heimat, dem Ackerboden selbst, entfremdet, bewegen, ist uns nun das erste, das der unmittelbaren Teilnahme der Gotter am Kult, in seinen Anfängen schon oben begegnet. Ein charakteristisches Bild bieten hier die altmexikanischen Ackerkulte nach den hauptsächlich von K. Th. Preuss auf Grund der Überlieferungen und der Vergleichung mit den durch Beobachtungen innerhalb der heutigen Einflußsphäre ehemaliger aztekischer Kultur ge-

wonnenen Aufschlüsse¹⁾. Im Frühling, wo die Dämonen des Bodens sich zu regen beginnen, kam die Mond- und Erdgöttin — beide fallen, wie noch heute bei den Cora und Huicholindianern, zusammen — vom Himmel herabgestiegen. Sie wurde bei den Frühlingsfesten durch ein junges Mädchen dargestellt, dessen Kleidung und Embleme teils an den Mond, teils an den Mais erinnerten, daher es auch als die Verkörperung der jungen Maisgöttin angesehen wurde. Bei dem Erntefest trat dann eine ältere Frau an ihre Stelle, über deren Haupt sich reife Maisbündel erhoben und deren Kleid mit zahlreichen Mondbildern geschmückt war. Diese gealterte Maisgöttin, die als identisch mit der mexikanischen Gottermutter Tettoinnan galt, starb bei der Ernte, um zum Himmel zurückzukehren und im nächsten Frühling neu zu erstehen. Ihr Todesopfer bildete daher den Hauptteil der Zeremonien des Erntefestes. Ein Priester nahm sie auf den Rücken, dann wurde ihr der Kopf abgeschlagen, so daß jener von ihrem Blut überströmt wurde. Endlich wurde ihr die Haut abgezogen und mit dieser der Priester umkleidet, der so durch das Blut und die Körperbedeckung zum Vertreter der Göttin geworden war. Als solcher verfügte er sich zur Pyramide des Sonnengottes Uitzilopochtli, des höchsten Gottes der Mexikaner, damit mit diesem die Erdmutter sich von neuem vermähle, um dann, zum Himmel zurückgekehrt, während des Winters den neuen Maisgott zu gebären. Dieser Opfertod des die Gottermutter darstellenden Weibes ist, wie Preuss mit Recht bemerkt hat, sicherlich kein Opfer im gelaufigen Sinne des Worts. Das mit dem Emblemen der Gottermutter geschmückte Weib ist selbst zur Gottermutter geworden, ebenso wie der von ihrem Blut überströmte und mit ihrer Haut bekleidete Priester während der Zeremonien, die er ausführt, die Natur der Göttin angenommen hat. Mit dem Erlöschen der Triebkräfte des Bodens sterben auch die Vegetationsgotter, aber sie empfangen zugleich die Kraft ihrer künftigen Wiederbelebung. An diesen doppelten Zauber ist das

¹⁾ K. Th. Preuß, Archiv für Anthropologie, F. Bd. 1, 1903, S. 129ff. Globus, Bd. 86, 1904, S. 110ff.; Bd. 87, 1905, S. 140ff. Neue Jahrbücher für das klass. Altertum, Bd. 18, 1906, S. 161ff. Zeitschrift für Ethnologie, 1910, S. 793ff. Mitteilungen der Anthropolog. Ges. in Wien, I, 1903, S. 164ff.

Gedeihen der künftigen Saat und Ernte gebunden. Nicht den Gottern wird geopfert, sondern die Gotter opfern sich, aber dies geschieht unter der Voraussetzung jener Unsterblichkeit, die den Gott von dem Menschen und im wesentlichen auch von dem vergänglicheren Ackerdämon unterscheidet, und die in der unveränderlichen Wiederkehr der Himmelserscheinungen ihre Quelle hat. Als Maisgöttin stirbt die Gottermutter auf Erden, um als Mondgöttin am Himmel weiterzuleben und so aus sich wieder die künftige Maisgöttin zu erzeugen. Darum gilt das Opfer nicht ihr, sondern sie opfert sich selbst, um ihre eigene Wiedergeburt und damit ein erneutes Reifen der Früchte möglich zu machen. Der Priester aber, der die Göttin in der sie darstellenden Frau tötet, vollzieht damit ebenso den eigenen Willen der Göttin wie den der ihr dienenden Kultgemeinde, die dieser Tat als des Zaubers bedarf, der ihre Felder auch künftig fruchtbar machen wird. So begreift man wohl, daß es zwar nach der Überlieferung unter den Herrschern Mexikos wie Perus, in welchem Lande nicht minder diese blutigen Menschenopfer die Ackerkulte begleiteten, einzelne gegeben hat, die sie zu beseitigen suchten, daß aber diese Bemühungen gegenüber der Leidenschaft, mit der das Volk an ihnen festhielt, erfolglos blieben.

Aus dieser Verbindung des an die unentbehrliche Brotfrucht gebundenen Erhaltungstriebes mit dem unerschütterlichen Glauben an die Vegetationsgötter erklärt sich die Häufung und Steigerung der Mordzeremonien, aus denen sich die Vegetationskulte dieser Völker zusammensetzten. Hier kam dann zugleich die Vielheit der Gotter, denen eine Teilnahme an dem Blühen und Gedeihen der Feldfrucht zugeschrieben wurde, zu Hilfe. Jene Haupthandlung, die in der Ankunft der Frühlingsgöttin, ihrer Umwandlung zur Maisgöttin und schließlich ihrem Tod und der Vorbereitung zu ihrer Wiedergeburt sich abspielte, bildete so in der Reihe dieser Kultfeiern einen Rahmen, in den eine Menge einzelner, ihrem allgemeinen Charakter nach verwandter Akte sich einfügte. So wurden neben Sonne und Mond besonders auch der Morgen- und Abendstern sowie die Himmelsrichtungen mit dem Mais in Beziehung gebracht. Unter diesen die Haupthandlung umgebenden grausamen und blutigen Opferszenen fiel aber, im Gegensatz zu dem Opfer-

tod der Göttermutter, die Mehrzahl auf die Zeit des Frühlingsfestes. Die mit sexueller Erregung verbundenen Affekte der Frühlingsfeste steigerten hier die blutdürstige Grausamkeit der Kulte. An die Prozessionen der phallustragenden Priester und die orgiastischen Tänze der Kultgenossen schlossen sich dann als Kulminationspunkte des Festes die Menschenopfer. Auch in diesen erblickte man Selbstopferungen der Gotter. Ursprünglich mochten es wohl Priester gewesen sein, die als die berufsmäßigen Vertreter der Gottheit zu diesem Dienst ausersehen waren. In der Zeit, in die die Überlieferung zurückreicht, hatte sich der Priesterstand dieses Vorrechtes begeben: Kriegsgefangene hatten nun die Gotter zu vertreten. Dazu bedurfte es freilich der vorbereitenden Heiligung. In der dem Frühlingsfest vorangehenden Zeit wurden sie als Gotter verehrt: damit waren sie selbst zu Inkarnationen der Gottheit geworden. Sie wurden abgehautet, um mit der abgezogenen Haut andere Menschen, denen diese übergehängt wurde, zu heiligen. Das Herz wurde ihnen ausgeschnitten, um die Priester, die das Blut und das Fleisch des Gottes genossen, selbst zu vergottlichen. Wurde dann der gleiche Ritus mit einem ein Herz darstellenden Backwerk wiederholt, so darf man wohl vermuten, daß dies ein Auskunftsmittel war, durch das man die gleiche sakramentale Heiligung einem größeren Kreis von Kultgenossen zugänglich machen wollte. So schließt sich hier an die Selbstopferung des Gottes als ein weiterer, eng damit verbundener Akt das Essen des Gottes, beides sakramentale Handlungen, die, wenn auch mit manchen Wandlungen, über fast alle Kulturvölker verbreitet sind. Ihre Grundlage bilden aber, so viel sich erkennen läßt, überall die Ackerkulte; und hier sind nun die mexikanischen Überlieferungen vor andern geeignet, nicht nur die ursprünglichen Motive dieser für die spätere Entwicklung des Opfers überaus wichtigen Erscheinungen, sondern auch ihre Entstehung aus noch älteren Zauberriten erkennen zu lassen. Insbesondere ist die alte Vorstellung, daß neben dem Blut das Herz der Sitz des Lebens sei, unverändert in diese Heiligungskulte übergegangen. Daneben steht die andere, daß in das Bild, das herzförmige Gebäck, die Kraft des Gegenstandes selbst übergehe; und zu jenen Hauptsitzen des menschlichen wie des gottlichen Lebens

tritt die den Körper bedeckende Haut, an die noch einmal die Kraft des ganzen Körpers gebunden ist. Mag auch die letztere Vorstellung anderwärts nicht zur Ausbildung gelangt sein, so ist sie nicht minder bezeichnend für die Gesamtanschauung dieser mythologischen Stufe. Bei aller Verwandtschaft aber, die diese Frühjahrskulte in einem Teil ihrer blutigen Opfer mit denen der Erntefeste bieten, ist doch der Sinn des Opfers hier und dort ein wesentlich verschiedener. Das Herbstopfer will die künftige Wiedergeburt der sterbenden Vegetationsgötter und der ihnen dienenden Dämonen vorbereiten, die Tötung der Maisgöttin ist zu dieser Wiedergeburt notwendig. Darum beschränkt sich aber auch dieses Opfer auf diese, in deren Leben und Sterben sich das Leben und Sterben der Pflanze wiederholt. Die jugendliche Maisgöttin wird natürlich nicht geopfert. Ist doch auf ihr Leben und Wachsen aller Hoffnung gerichtet. Wohl aber werden die übrigen Gotter im Frühling als Teilnehmer des ekstatischen Festjubels gedacht, der die Hoffnung auf dies künftige Gedeihen der Saat begleitet, und so steigert sich in ihnen der ekstatische Wahnsinn zu jenem Selbstopfer, aus dem auch sie als Gotter neu erstehen, durch das sie aber zugleich den Kultgenossen Leben von ihrem eigenen göttlichen Leben mitteilen. Darum wiederholt sich hier dasselbe, was uns schon bei den wesentlich noch auf der Stufe der Dämonenkulte stehenden Vegetationsfesten der Pueblovölker begegnet ist: die Ackerkulte werden zu Trägern der verschiedensten anderen Kulte, der Ahnenkulte, der Mannbarkeitsfeste, endlich und vor allem der Krankenheilungen. Bei den Mexikanern war es, wie berichtet wird, besonders die Haut der geschundenen Gotter, mit der der Kranke umkleidet wurde, um ihn zu heilen.

Auch in der Alten Welt hat es an Vegetationskulten nicht gefehlt, die in ihren wesentlichen Zügen mit diesen Kulten der Mexikaner übereinstimmten; und daß sie dereinst eine weitere Verbreitung hatten als in späterer, historischer Zeit, kann wohl nicht zweifelhaft sein. Vor allem die Kulte der phrygischen Kybele und ihres Sohnes Attis, der phönizischen Astarte, endlich des ursprünglich gleichfalls offenbar semitischen Adonis gehören hierher. Preuß hat darauf hingewiesen, daß die Delphischen Frühlingsfeste des

Dionysoskults, bei denen als Mänaden und Thyiaden verkleidete Weiber in rasendem Fackeltanz von den Bergen herabkamen, junge Tiere zerstückelten, ihr Fleisch verzehrten und die Reste umherwarfen, in der blutigen Wildheit dieses Kultus an die mexikanischen Frühlingsfeste, und daß nicht minder die Phallophorentänze des griechisch-italischen Mimus und der attischen Komodie an die Tänze der ähnlich ausgestatteten Fruchtbarkeitsdämonen der Mexikaner erinnern. Zugleich erscheint aber hier das Zerfleischen der Tiere durch die rasenden Thyiaden als eine Wiederholung des Mythos von der Zerstückelung des Dionysos Zagreus durch die Titanen, eines Mythos, der möglicherweise eine märchenhafte Umformung der einstigen Selbstopferung des Gottes ist¹⁾. Auch darin endlich sind alle diese Mythen einander verwandt, daß in der Begleitung der Götter die Dämonen nicht fehlen. Insbesondere ist es diese Dämonenbegleitung der Götter, in denen sich die Wirkungen spiegeln, die Himmel und Erde zusammen auf das Gedeihen der Feldfrüchte ausüben. So bilden die Korybanten, Kureten und Daktylen des Idagebirges das Geleite der Kybele, und ähnlich folgen dem Dionysos Mänaden und Bakchen, Satyrn und Silene auf seinen Wanderzügen. Der Gott, der von Ort zu Ort zieht, um seinen Segen zu spenden, hat aber mit dieser Wandereigenschaft auf griechischem Boden zugleich die Bedeutung eines eigentlichen Vegetationsgottes allmählich eingeäußt: er ist zum erlösenden, die Menschen von der Not des irdischen Daseins befreienden Jenseitsgott geworden, der von seinem einstigen Beruf nur noch den des Weingottes zurückbehalten hat, des Beschützers der Frucht, die schon auf Erden für kurze Zeit dem Bedrückten die Seligkeit schafft, die der Myste von einem künftigen Leben erhofft.

c Die Himmelsgötter als Beherrscher der Ackerdämonen.

Ist das Stadium der Entwicklung, auf welchem die Vegetationsgötter selbst als Mithandelnde in den Ackerkulten erscheinen, bei den Völkern der Alten Welt im allgemeinen nur teils in umgewandelten Formen, teils in einzelnen Rudimenten zu finden, so bieten

¹⁾ Preuß, Neue Jahrbücher der Philol. Bd. 18, 1906, S. 171 ff.

dagegen die religiösen Überlieferungen der großen Kulturvolker des alten Orients ausgeprägte Beispiele des zweiten Stadiums der oben skizzierten Entwicklung. Die Gotter gelten hier als weit erhaben über die irdische Welt. Sie bewahren vor allem in jenem Stadium, das, wie der babylonische und teilweise der ägyptische Götterhimmel, noch völlig von dem Gestirnkult beherrscht ist, ihre himmlischen Sitze. Höchstens die Unterwelt, die aber wesentlich noch durch den Nachthimmel repräsentiert ist, fordert ihre eigenen Gotter; und auch dann ist es der Morgen- und Abendstern, bei den Babyloniern die Verkörperung der Gottin Istar, die den Verkehr zwischen beiden Gebieten vermittelt. Dagegen beherrschen vor allem die Gotter der großen Gestirne, der Sonnengott und die Mondgöttheit, die irdische Welt von ihren himmlischen Wohnsitzen aus. Als Mittel, diese Herrschaft auszuüben, steht ihnen aber die in die Ferne reichende Zauberkraft ihres Willens zu Gebote. Durch diese regieren sie, wie die Ordnung der Welt überhaupt, so insbesondere auch die Dämonen der Flur und die Wolken-, Regen- und Quelldämonen, damit sie zu geeigneter Zeit auf das trocken liegende Feld ihre befruchtenden Wasser ergießen. So nimmt mit dieser Entfernung der Gotter ihre Macht über das Gedeihen der Felder nicht ab, sondern zu: nicht nur weil diese Macht um so gewaltiger erscheint, je weniger hier die Gotter direkt an der Arbeit des Pflugers teilnehmen, sondern weil nun die niedereren und kleineren Ackerdämonen gegenüber den gewaltigen selbst schon den Gottern verwandteren der Überschwemmung und des strömenden Regens zurücktreten. Denn eben wegen dieser näheren Verwandtschaft des Wesens wendet sich der Gott mit seinem Gebot nicht an jene kleinen Dämonen der Ackererde, sondern er befiehlt den Wolken und den Flüssen ihre Schleußen zu öffnen. Diesem Wechsel der Anschauungen über die Hilfe der Götter folgen dann die entsprechenden Veränderungen des Kultus. Nicht die Regendämonen werden jetzt mehr beschworen, den durstenden Feldern Erquickung zu bringen, sondern die Gotter, die den Wolken gebieten. Damit verlieren zugleich die Vegetationskulte einen Teil ihres eigenartigen Charakters, welcher eben an jene direkte Mithilfe der Gotter gebunden war. Sie ordnen sich dem Kultus überhaupt unter, der in Beschwungs-

formeln und Opfern die Hilfe der Götter in allen Angelegenheiten des menschlichen Lebens zu gewinnen sucht.

Keine Kultur der Welt bietet wohl diese Form der Vegetationskulte, soweit wir uns ihr Bild besonders aus der Hymnenliteratur zu rekonstruieren vermögen, deutlicher ausgeprägt als die babylonisch-assyrische. Den Naturbedingungen des Zweistromlandes mit seinem Wechsel zwischen versengendem Sonnenbrand und weithin sich erstreckenden Überschwemmungen zur Regenzeit steht hier in der Alten Welt höchstens noch das ägyptische Nildelta als ein ähnlich zur Ackerkultur bevorzugter und damit den Ackerkulten günstiger Boden gegenüber. Doch mag es sein, daß die Tierwelt Ägyptens und vor allem die in der Überschwemmungszeit sich regende amphibische Fauna auf den Gotterkult überhaupt eingewirkt hat; jedenfalls lassen die tierköpfigen Götter der ältesten Zeit ein innigeres Zusammenwirken von Gottern und Dämonen als in den vorderasiatischen Ackerbauländern vermuten. Später aber haben die ägyptischen Ackerkulte unter der Herrschaft, die hier frühe schon die Toten- und Ahnenkulte gewannen, eine Umwandlung erfahren, die auch anderwärts so mannigfach eingetreten ist, daß ihr wahrscheinlich für eine gewisse Stufe der religiösen Entwicklung allgemeingültige Bedeutung zugeschrieben werden darf. Diese Umwandlung entsprang eben aus der Verbindung der Ackerkulte mit den Totenkulten. Mochte sie zunächst vielleicht nur eine äußerliche gewesen sein, wie das die Vegetationsfeste der amerikanischen Halbkulturvölker noch heute zeigen, indem hier bei dem Ackerfeste, als der wichtigsten Gelegenheit, welche die Stammesgenossen in größerer Zahl zusammenführt, neben andern insbesondere auch der Ahnen gedacht wird, in Ägypten hat der ursprünglich vor allem den Königen geweihte, dann aber auf weite Kreise sich ausdehnende Totenkult die Herrschaft über alle andern Kulte gewonnen. Aus seiner Verschmelzung mit den alten Vegetationszeremonien ist dann hier der fast alle andern religiösen Interessen verdrängende Unsterblichkeitsglaube erzeugt worden, in welchem die alten Motive des Jahreswechsels nur noch in der unbestimmten Assoziation mit Tod und Wiedergeburt der Natur nachwirken mochten, bis sie endlich durch die Verselbständigung der Totenkulte ganz verschwanden.

Ungleich länger hat offenbar bei den vorderasiatischen Kulturvölkern die Beziehung der Gotter zur Kultur des Bodens ihre Bedeutung bewahrt. Sie tritt uns in den altbabylonischen Hymnen und Beschwörungen schon in den Anreden an die Gotter entgegen, unter denen bei den im Kultus vorherrschenden, einem Ea, Marduk, Ninib, der Titel des »Herrn der Quellen« selten fehlt. Marduk insbesondere, der Herr der Gotter, wird der »Lenker der Flüsse in den Gebirgen« genannt, »der die Quellen aufschließt und die Wasserläufe regelt«. Doch, wie das Streben, so viele Gotter als möglich zu Helfern in der Not des Lebens zu gewinnen, jenen Polymorphismus der Gotter hervorgebracht hat, der jedem der im Kultus gefeierten neben andern Sternen vor allem auch die Sonne, wenn auch nur in irgendeiner Periode ihres Tages- oder Jahreslaufs, als Sitz zuweist, so werden, da das Gedeihen der Feldfrucht an das Zusammenwirken von Regen und Sonnenschein gebunden ist, die Himmelsgotter vornehmlich als Beschützer der Vegetation zu Sonnengottern. In gleichem Maße aber ist die Herrschaft über den Ackerboden nicht mehr das Amt spezifischer Gotter, sondern jede der Gottheiten, die sich in die Herrschaft über die gegenwärtige Weltordnung teilen, können angerufen werden, selbst der Unterweltsgott Nergal, der als der Gott der Seuchen und Fieber erzeugenden Mittagssonne, wenn nicht um Hilfe, so mindestens um Schonung der Saat angerufen wird¹⁾. Indem der Regen, das Gewitter, die Quellen und Flüsse der Herrschaft der Gotter, insonderheit des höchsten unter ihnen, des Sonnengottes, unterstellt werden, treten aber die Dämonen zurück. Auch der Zauber- und Vorzeichenglaube wendet sich im letzten Grunde an die Gotter, die man durch den Zauber günstig zu beeinflussen, und deren Beschlüsse man, sei es aus direkt von ihnen veranlaßten Himmelszeichen, sei es auf magischem Wege, durch Opfer-

¹⁾ Vgl. hierzu die Sammlungen babylonischer Hymnen bei Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion, 1901, und Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, I, S. 393ff. Eine charakteristische Ergänzung dieser dem offiziellen Kult zugehörigen Hymnenliteratur bildet die Fülle der im alltäglichen Leben, aber auch in den Mitteilungen der Astrologen an den König wohl die Hauptrolle spielenden himmlischen Vorzeichen, unter denen die der Sonne für die wichtigsten gehalten wurden (Jastrow, a. a. O. II, S. 415 und bes. 577ff.).

schau, Vogelflug und andere Merkmale zu erkunden sucht. Nun mag freilich in der gewohnheitsmäßigen Benutzung solcher Hilfsmittel dieser Gedanke fruhe schon verschwunden sein. Immerhin kann die astrologische Zeichendeutung den ursprünglichen Dämonenglauben zu ihrem Teil verdrängt haben, indem sie an die Stelle selbständig wirkender Naturgeister ein ratselhaftes Zufallsspiel setzte, hinter dem immer noch ein zwar verblaßter, aber in der Rückbeziehung dieser schablonenmäßig angewandten Zeichen auf die Sterne erkennbar gebliebener Himmelskult stand.

6. Die Götter der einzelnen Kulturgebiete.

a. Übergang der Himmelsgotter in Weltgotter. Schutzgotter für Ackerbau und Viehzucht

Sind es die eigenartigen Natur- und Kulturbedingungen des Zweistromlandes, die zusammen mit der unter ihrem Einfluß früh entstandenen Pflege der Sternkunde die Herrschaft der Gestirngötter über die Ackerkulte begünstigten, so erscheint es nun verständlich, daß bei einer mannigfaltigeren Gestaltung des Lebens und seiner Bedürfnisse auf einer sonst im allgemeinen gleichen Kulturhöhe die Himmelsgotter zwar ihre Vorherrschaft behaupten, daß aber doch neben ihnen auch den anderen Naturmächten teils in Gestalt der alten, unpersonlichen Naturdämonen, teils in der Form neuer, den himmlischen Wesen zu Seite tretender Gottheiten, die in Gebet und Opfer verehrt werden, ein weiter Raum in Mythos und Kultus eingeräumt wird. Hier bieten Indien und Iran typische Beispiele einer unter solchen Bedingungen wachsenden Vielgestaltigkeit der Gotterwelt. Von elf Gottern, die im Himmel, elf, die auf Erden sind, und elf, die im Wasser wohnen und Opfer annehmen, redet der Rigveda (RV 1, 139, 11). Über allen diesen Regionen der Welt stehen also Kultgotter, denen dämonische Wesen, wie die die Gefolgschaft Indras bildenden Sturm- und Gewittergeister, die Maruts, zur Seite stehen. Neben dem Ackerbau ist es aber die Viehzucht, die hier von früh an Mythos und Kultus beherrscht. Auch hat man es mit jener El fzahl der Gotter in jedem der drei Weltreiche nicht streng zu nehmen: sie bedeutet eine unbestimmte Vielheit, die in Wirklichkeit mannigfach gewechselt hat,

indem ein folgendes Zeitalter nach Bedürfnis zu den altüberkommenen Gottern neue hinzufügte. Das Wesentliche ist: Gotter gibt es überall. Zwar bleibt der Himmel der bevorzugte Ort der höheren unter ihnen, und die großen Gestirne gelten nicht mehr selbst als Gotter, wohl aber bilden sie Attribute ihres Wesens, hinter denen die Gotter als ubermenschliche, in ihrer Größe dem menschlichen Auge unfafßbare und doch menschenähnliche Mächte gedacht werden. Wie sich die Gotter der Erde und der Gewässer von bestimmten einzelnen, sinnenfälligen Objekten losgelöst haben, so geschieht das nun auch bei den Himmelsgottern. Darum ist das Herabsteigen zur Erde ein weiterer Schritt zu ihrer Vermenschlichung. Gibt es erst selbständige Gotter der irdischen Regionen, denen dann auch die ursprünglich an den Nachthimmel versetzten der Unterwelt sich anschließen, so steht nicht minder den Himmelsgottern der Weg offen, zeitweise von ihren himmlischen Wohnorten herabzukommen, um mit Menschen in menschlicher oder auch — hier wirken vielleicht die alten Gotterboten nach — in Tiergestalt zu verkehren. Um diesen Verkehr zu erleichtern, hat dahei der griechische Mythos schließlich die Gotter auf den Hohen des Olympe zu dauerndem Aufenthalt vereinigt.

Mit der Verbreitung der Gotter über alle Teile der Welt geht nun aber die Teilung ihrer Herrschaft Hand in Hand. Denn in der Tat ist ja die größere Vielgestaltigkeit der Bedürfnisse die Quelle dieser Herrschaftsteilung. Freilich erscheint sie durchaus nicht in dem Sinne durchgeführt, als wenn jedem einzelnen Gott ein bestimmt begrenzter Berufskreis zugeteilt wäre. Vielmehr, wo es sich um die dringendsten Interessen handelt, werden auch hier möglichst viele Gotter zu Hilfe gerufen; und vor allem sind es die höchsten unter ihnen, die Herrscher über den Gotterkreis, die in jeder Not, mag sie nun den einzelnen oder die Gemeinde treffen, mag sie in Krankheit, Mißwachs oder in welcher Bedrangnis immer bestehen, als Helfer gelten. Darum ist Indra, der oberste Kultgott, in den an ihn gerichteten Gebeten zugleich der treue Repräsentant der zwischen Ackerbau und Viehzucht geteilten Kultur des alten Indiens. Er gab dem Arier die Erde und den Regen und leitete die (nach der trockenen Erde) verlangenden Gewässer (RV 4, 26, 2). Er ver-

teilte die fruchttragenden Pflanzen auf der Flur (RV 2, 13, 7). Sein Eigentum ist der ganze Viehbestand des Landes, und er wird angefleht, davon dem Betenden und Opfernden einen Anteil zu schenken (RV 7, 98, 6). Aber daneben betet der Inder auch zu Parjanya, dem Gott des Regens, auf dessen Gebot die Tierwelt vor Freude springt und die Pflanzen sich vervielfältigen (RV 5, 83, 5), und zu Pūsan, dem Beschützer des Viehs, der, wohl im Hinblick auf das wandernde Leben des Hirten, zugleich der Beschützer der Wege und der Reisenden ist (RV 1, 42, 5). Er soll die Rinder geleiten, die Rosse hüten und reichen Gewinn schenken.

Aus allem dem erkennt man, wie mit diesem Streben, die Gotter dem Betenden näher zu bringen, sie enger an die einzelnen Lebensgüter zu binden, um deren Schutz man sie anfleht, zugleich die Unmöglichkeit wächst, sie überhaupt in einem irgendwie umgrenzten Bilde vorzustellen. Damit vollzieht sich aber eine Lösung von jedem bestimmten Substrat. Auch die einstigen Gestirngötter werden nun mehr und mehr da gegenwärtig gedacht, wo sie wirksam sind, und wo man ihrer bedarf. Gleichwohl wirkt daneben der Trieb fort, sie in sinnlich lebendigen Bildern vorzustellen, und, je mehr die festen Naturobjekte, an die sie dereinst gebunden waren, zerfließen oder höchstens noch der Vorstellung des Gottes den ihnen eigenen Gefühlston mitteilen, um so dringender wird das Bedürfnis nach einem Ersatz. Dieser Ersatz kann nur darin bestehen, daß die Gotter zu Wunschwesen werden, die alle von ihnen begehrten Eigenschaften in sich vereinigen. Darum steigert sich von selbst die auf einer niedrigeren Stufe an die Gotter gerichtete Beschwörung zum Preislied, das sie als ideale Wesen schildert, denen unter den Menschen nur der Held in seinen seelischen Eigenschaften nahek kommt, die aber daneben von den Dämonen, die sie einst selbst gewesen, die zauberkräftige Macht geerbt haben, Glück oder Unheil bringen zu können. Indem so die Vorstellung des idealen Helden mit der des übermächtigen Dämon verschmilzt, nimmt der Gott in dem Sinne an den Eigenschaften beider teil, daß er das hilfreiche und wohlthätige Wirken des Helden mit dem furchterregenden, geheimnisvollen Tun des Dämons vereinigt. Darum ist der Gott beides, gut und böse zugleich, je nachdem sich seine

Gunst oder Ungunst dem Menschen zuwendet. Diese die Vorstellung von der Willensmacht der Gottheit erhöhende Zwiespältigkeit ist es denn auch, die das wesentliche Motiv zu jener gewaltigen Steigerung mit sich führt, die der Kultus durch den Gottermythos erfährt. Freilich aber bewahren neben dieser Nachwirkung in den Gottervorstellungen die Dämonen ihr selbständiges Leben. Auch fehlt es gegenüber den Wunschwesen, zu denen die Gotter im allgemeinen in steigendem Maße durch den Kultus werden, selbst unter ihnen nicht an furcht- und schreckenerregenden Gestalten. Immerhin bleibt es ein auffälliger Unterschied der Götter und der Dämonen, daß jene weitaus in ihrer Mehrheit übermenschliche Mächte sind, deren Wohlwollen durch den Kultus und durch ein gottgefälliges Leben erworben wird, während nun um so mehr die Dämonen zu bösen Geistern werden, bei denen ein Kultus höchstens in der Form der Beschwörung oder anderer ihre Macht bezwingender Zaubermittel vorkommt. Der Lobpreisung, die sich an die Gotter wendet, steht hier die Verwünschung gegenüber, die als ein dämonenbezwingender Zauber gilt. Wo trotzdem solche unheilbringende Wesen in die Reihe der Gotter eintreten, da wandeln sie daher, wie der indische Rudra-Siva, ihren Charakter, oder es wird unter dem Einfluß einer priesterlichen Philosophie der Dualismus von Gut und Böse in die Götterwelt selbst hinübergetragen, wie in dem Ahuramazda und Agramainju der Iranier. Aber auch hier bewahrt das böse Prinzip durchaus seinen dämonischen Charakter. So ist die Entwicklung des Götterkultus von Anfang an von dem Trieb beseelt, die Götter überhaupt als gute Gotter, als dem Menschen wohlgesinnte Mächte zu verehren, deren Gunst freilich an die Bedingung geknüpft bleibt, daß ihnen ein Kultus geweiht wird, den sie als eine ihnen schuldige Pflicht in Anspruch nehmen. Sichtlich beginnt dieses Streben schon wirksam zu werden, wo die Himmelsgotter selbst im ganzen noch das Wesen von Dämonen bewahren, die nur durch ihren Sitz über das Treiben der gewöhnlichen irdischen Dämonen erhoben sind, darum aber auch anderer Mittel zu ihrer Gewinnung bedürfen. Wie diese dämonischen Himmelsmächte aus der Ferne wirken, so muß nun auch der Kult fernwirkende Zauberriten zu Hilfe nehmen, und

zu solchen gestalten sich vor allem die beiden Hauptmittel des Kultus, das Gebet und das Opfer. Unter ihnen nimmt das erstere seinen Ausgang von der Dämonenbeschwörung. Zu ihr, die, wie alle primitiven Zauberhandlungen, ein entweder in unmittelbarem Kontakt oder, wie bei der Beschwörung der Wolken- und Regendämonen, in nur kleinere Entfernungen wirkender Zauber ist, gesellt sich unter dem Eindruck der Unerreichbarkeit der Gotter und der damit verbundenen Vorstellung ihres aus eigenem Willen hervorgehenden Handelns das Preislied. Ubt bei der Beschwörung der Betende einen Zwang aus, dem die Dämonen sich fügen müssen, so sucht er in der Lobpreisung den eigenen Willen der Gotter dem seinigen günstig zu stimmen. Damit hat sich der Dämon in ihnen in ein persönliches, frei handelndes Wesen umgewandelt. Zwar bleibt auch dieses zunächst noch der Macht des Zaubers zugänglich. Daher sich in die Lobpreisungen der Gotter die Laute der Beschwörung immer noch einmischen; aber das Vertrauen, auf diesem Wege die Gottheit zu zwingen, ist doch beträchtlich erschüttert. Um so mehr gewinnen die ändern, schon dem Dämonenkult nicht fehlenden Mittel eine erhöhte Bedeutung: nicht bloß in Worten, sondern vor allem in Handlungen zauberkräftig auf die Götter zu wirken. Unter diesen Mitteln steht das Opfer allen ändern voran. Es erfährt mit dem Übergang der primitiveren zu den höheren Gotterkulten nicht nur in seinen Erscheinungsformen, sondern vornehmlich in dem Gedankeninhalt, den es zum Ausdruck bringt, eine tief eingreifende Metamorphose. Diese besteht aber zunächst nicht etwa darin, daß das Opfer sofort aus einer von den Gottern selbst und in ihrer Vertretung von den Kultgenossen ausgeführten Handlung in ein Geschenk an die Gotter übergeht. Daß dies auch jetzt noch nicht die tiefere Bedeutung des Opfers ist, lehrt vor allem der ältere indische Gotterkult. Wie vielmehr in den begleitenden Hymnen die Beschwörung noch vernehmlich durchklingt, so ist auch das Opfer in erster Linie ein auf den Opfergott ausgeübter Zauber, der den Willen des Gottes den Wünschen des Opfernden günstig stimmen soll. Werden doch die Gotter selbst als Opfernde geschildert. Welchen ändern Sinn konnte aber das haben als den, daß auch sie durch ihre Opferhandlungen einen

Zauber bewirken, dem ähnlich, den der Mensch durch die seinigen ausübt. Auch wurde es in einem offenen Widerspruch mit der Eihabenheit der vedischen Gotter stehen, wollte man dieses Opfer der Götter lediglich als eine nachahmende Tätigkeit auffassen, durch welche ihre Menschenähnlichkeit auch nach dieser Seite ihres Handelns betont werde. Vielmehr, wenn die Gotter opfern, so steht hinter diesem Opfer sicherlich nicht weniger ihr eigener auf einen bestimmten Zweck gerichteter Wille wie hinter der Opferhandlung des Menschen. Nur darin schimmert wohl auch durch dieses Opfer der Gotter ihre Menschenähnlichkeit, daß sie, um ihre Zwecke zu erreichen, ähnlicher Mittel wie der Mensch bedurften. Wie dieser durch das Opfer die Gotter, so sollen die Gotter durch das ihrige die Wachstumsgeister des Bodens, die Lebenskraft der Viehherden, die Waffen der Krieger ihrem Willen untertan machen. In beiden Fällen hat das Opfer die gleiche Zauberbedeutung. Nur die Richtung ist eine verschiedene, und natürlich ist die Zaubermacht der Gotter die größere, so daß sich daher hierin schon der weitere Schritt vorbereitet, nach welchem es nunmehr für die Gotter nicht mehr der äußeren Opfermittel bedarf, sondern ihr Wille genügt, um die Zauberkraft auszuüben. Von hier aus hat dann die Opferidee in dem späteren Brahmanismus eine Entwicklung erfahren, die nicht bloß über dieses Zaubermotiv, sondern schließlich selbst über den bei der Mehrzahl der semitischen und indogermanischen Völker stehen gebliebenen Begriff einer der Gottheit schuldigen äußeren Leistung hinausging, um in die Gesinnung des Opfernden, als dessen symbolische Darstellung lediglich die Opferhandlung festgehalten wurde, den Wert des Opfers zu verlegen. Gerade dieser Schritt wurde aber sichtlich durch jenen Gedanken der Heiligkeit einer von den Gottern nicht nur gebilligten, sondern von ihnen selbst geübten Kulthandlung wesentlich begünstigt. Doch liegen diese Weiterbildungen der Opferidee bereits jenseits des allgemeinen Problems der Entwicklung der Kultgotter, das uns hier beschäftigt.

b Der Priesterstand und sein Einfluß auf die Gotterkulte.

Noch bleibt aber eines wichtigen Einflusses zu gedenken, der von fröhe an in die Entwicklung der Gottervorstellungen ein-

greift und vor allem auch in der Entwicklung des Kultus sich geltend macht: dies ist der Einfluß einer als Bewahrerin, daneben aber auch als Weiterbildnerin des Kultus tätigen Priesterschaft. Vorbereitet ist die Entstehung einer solchen bereits in den Schamanen und Medizinmännern der Naturvolker, und weiter ausgestaltet zu einem wenigstens bei bestimmten Kultfeiern in regelmäßige Aktion tretenden Berufsstand treffen wir sie in den leitenden Personen der geheimen Gesellschaften. Zu einem wichtigen Glied der Stammesgemeinschaft in einem bleibenden, ausschließlich mit der Leitung des Kultus betrauten Stande wird aber die Priesterschaft erst infolge zweier, tief in das Leben der Gesellschaft eingreifender Vorgänge, die zugleich eng aneinander gebunden sind. Der eine ist die politische Organisation, der andere die Verdrängung der primitiven Dämonenkulte durch den Götterkultus. Beide Vorgänge entstehen nicht plötzlich, sondern, während die Stammesverfassung zumeist erst im Gefolge wiederholter Wanderungen und Kämpfe in den Staat übergeht, entwickelt sich, wie uns die obige Betrachtung gelehrt hat, teils spontan, teils unter der Einwirkung äußerer Einflüsse der Dämonen- zum Götterkult, indem die Himmelsmythologie zu wachsender Bedeutung gelangt. Befestigen kann sich aber der Götterkult erst durch die gleichzeitig erfolgende staatliche Gliederung, die ihrerseits an die Entstehung einer staatlichen Ordnung geknüpft ist. Denn hier greift nun mächtig die Entwicklung eines Priesterstandes ein, der aus den Führern der Kultfeste und Zeremonien hervorgeht und gleichzeitig die zuvor selbständig, aber in individueller Isolierung Zauber- und Heilkünste übenden Schamanen und Medizinmänner verdrängt¹⁾. Wie von nun an der Priesterstand mit entscheidender Macht in den Götterkult und dadurch in die Göttervorstellungen eingreift, so ist es wiederum der Charakter der Heiligkeit, welchen die Götter unter dem Einfluß der von dem Priestertum gepflegten Kulte gewinnen, der auf die Körperschaften, in deren Händen dieser Kultus liegt, zurückstrahlt. Dazu kommt, daß vermoge der engen Verbindung,

¹⁾ Vgl. die zusammenfassende Darstellung dieser Entwicklung mit Rücksicht auf die verschiedenen Seiten des Priesterberufs und seine Konflikte mit andern politischen Faktoren bei August Horneffer, *Der Priester*, 1912, 2 Bde.

in der der Kultus zu den in ihm gepflegten allgemeinen Lebensbedürfnissen steht, der Priesterstand der Träger der geistigen Bildung überhaupt wird. Hier greifen dann die geschichtlichen Bedingungen entscheidend ein, unter denen sich jene Standescheidung, denen das Priestertum seine Stellung verdankt, ausbildet. Zweimal im Verlauf der Geschichte der Alten Welt hat der Priesterstand diese alle Richtungen des geistigen Lebens beherrschende Stellung nicht nur errungen, sondern lange Zeit behauptet: zuerst in den altorientalischen Kulturreichen, und dann im christlichen Mittelalter, beidemale infolge der Stütze, deren die politische Gewalt durch den Kultus, und deren wiederum dieser durch jene bedurfte. Herrscherstand und Priesterstand traten sich so in diesen großen Kulturschöpfungen als die einander ergänzenden Glieder einer umfassenden staatlichen Einheit gegenüber, beidemale zwar, entsprechend den abweichenden historischen Vorbedingungen, in wesentlich verschiedener Weise, aber doch im ganzen mit übereinstimmendem Erfolg. Zweimal hat sich jedoch diese Verbindung, die wohl nach den allgemeinen Bedingungen der an die politische Entwicklung gebundenen Standescheidung als eine allgemeingültige Erscheinung angesehen werden darf, wiederum durch den Fortschritt der Kultur gelöst: zuerst in früher Vorzeit und darum vorbildlich geworden für alle spätere Geschichte in den politischen Schöpfungen der Griechen, und dann in den modernen Staatenbildungen von der Zeit der Renaissance an, die daher vorzugsweise in diesem Sinne eine „Wiedergeburt“ genannt werden kann, während sie doch nach ihrer eigentlichen Bedeutung auf politischem wie kulturellem Gebiet vielmehr ein Zeitalter einer werdenden, wenn auch noch auf lange hinaus Reste der Vergangenheit bewahrenden Neubildung ist. In Griechenland war es sichtlich die Kleinheit der politischen Gemeinwesen, die von frühe an auch der Standescheidung ihre Richtung gab. Hier war durch die aus der Zeit der Stammesverfassungen zurückgebliebenen lokalen Kultverbände der Schwerpunkt des Kultus in die Kultgemeinde verlegt, so daß ein fest organisierter Priesterstand nicht aufkommen konnte, daher denn auch die alten Kultgenossenschaften selbst frühe schon in der politischen Gliederung der Gesellschaft aufgingen. Wohl

sind in den griechischen Staaten Spuren einer analogen, der kriegerrisch-politischen und der religio-kulturellen Seite des Staatslebens entsprechenden „Teilung der Gewalten“ erhalten geblieben: so in dem Friedenskönig der Spartaner, in dem der Pflege des öffentlichen Kultus vorgesetzten alten Basileus der Athener, und diese Ämter erinnern an analoge Erscheinungen bei manchen der auf der Grenzscheide zwischen politischer und Stammesorganisation stehenden Halbkulturvolker Amerikas. Aber solche Rudimente gehen, wie diese Analogien vermuten lassen, wahrscheinlich auf die allerersten Anfänge und Vorstufen der staatlichen Entwicklung zurück, sie gehören nicht der Machtentfaltung des Staates in seinem Übergang zum Weltreiche an, wie die Priesterschaften Babylons und Ägyptens, Indiens und Irans, in deren Händen neben dem Gotterkult die Pflege der gesamten geistigen Kultur liegt¹⁾.

In diesen Verhältnissen liegt nun aber auch ein für die gesamte Weltkultur überaus bedeutsamer Unterschied begründet, der die Kultur der Griechen von fruhe an von der jener orientalischen Reiche scheidet, ein Unterschied, von dem man gleichwohl sagen könnte: für die Anfänge der Kultur, namentlich auch der religiösen, ist die ungeheure Machtentfaltung des Priesterstandes, die nur in einem solchen Weltreiche möglich war, nicht minder forderlich, ja vielleicht notwendig gewesen, wie die von politischem und religiösem Zwang unabhängige Entwicklung der griechischen Stadtstaaten die Vorbedingung gebildet hat für die freiere Entfaltung der Kunst und der Wissenschaft, die noch die Grundlage unserer heutigen Kultur geblieben ist. Auch hier bildet die mittelalterliche Kirche die Parallele, und dies trifft auch darin zu, daß in beiden Fällen der Priesterstand den Kultus von jenen zu aller Zeit sich regenden Äußerungen alterer und doch nie ganz zu tilgender Dämonenkulte zu reinigen suchte, die nicht den von ihm selbst gepflegten Gotterkulten sich einordnen ließen. Darum ist mit der Entstehung einer herrschenden Priesterschaft die Unterscheidung pflichtmäßiger und pflichtwidriger, rechtgläubiger und abergläubiger Kulte von fruhe an verbunden. Die Mittel aber, durch die der den Götterkult leitende Priesterstand dem Fortwuchern überkommener Dämonen-

¹⁾ Vgl. hierzu Bd. 7 (Sitte und Kultur), Kap. III.

kulte zu begegnen sucht, sind mehrfacher Art. Ein erstes besteht in der Ausschaltung aus dem offiziellen Ritual des Kultus wie aus dem in diesem vorausgesetzten Gottermythus. Es ist mehrfach bemerkt worden, daß vornehmlich die älteste religiöse Dichtung Indiens, wie sie im Rigveda enthalten ist, ausschließlich die großen Gotter, allen voran Indra, den Beherrscher des Gotterhimmels, und die großen Gotter des Opferfeuers und des Opfertranks, Agni und Soma, berücksichtigt, wählend zugleich die Wirksamkeit dieser Gotter zwar auf alles sich erstreckt, worauf menschliche Wünsche überhaupt gerichtet sein können, dabei aber jede Spur einer direkten Beteiligung der Gotter an den Vegetationskulten fehlt, wie sie anderwärts in den phallischen und orgiastischen Kulten der Ackerdämonen vorkommen¹⁾. Hier kann man sich angesichts der allgemeinen Verbreitung, von der noch heute die Rudimente solcher Kulte Zeugnis ablegen, des Eindrucks kaum erwehren, auch zur Zeit dieser alten Hymnendichtung seien wohl derartige niedere Kulte im indischen Volke vorhanden gewesen, die aristokratischen Hymnendichter seien jedoch mit Absicht darüber hinweggegangen. Dafür spricht auch, daß in den später zur Herrschaft gelangten, im Rigveda noch zurücktretenden Gottern, besonders in Vishnu und Rudra ein dämonischer Zug unverkennbar vorwaltet, wenn dieser auch durch das Streben des Hymnus, den gefahrdrohenden Gott zu versöhnen, gedämpft wird. Es mag übrigens sein, daß in Indien das Kastensystem einer engeren Verbindung der Gotter mit den Dämonenkulten, wie sie in Griechenland die nachhomerische Zeit bietet, im Wege stand, da hier wie überall der Dämonenglaube vorzugsweise wohl den tieferen Volksschichten angehörte. Ein zweites Mittel, das der Priesterstand zu verschiedenen Zeiten, am frühesten vielleicht im babylonischen Altertum, im Interesse einer Alleinherrschaft des Gotterhimmels angewandt hat, ist die Stellung des Dämonenglaubens unter den direkten Schutz der Gotter. Dies haben die babylonischen Priester mit Hilfe der von ihnen gepflegten Astrologie geleistet. Ihn für alle Wechselfälle des Lebens ausgebildetes Vorzeichensystem hat nicht im geringsten das Gepräge

¹⁾ Oldenberg, Die Religion des Veda, 1894, S. 9ff. L von Schroeder, Mysterium und Mimus im Rigveda, 1908, S 65ff.

einer urwüchsig entstandenen niederen Mythologie, sondern es trägt alle Merkmale eines künstlich ausgeklügelten Systems an sich, das in allen seinen Teilen, mag es nun aus Wettervorzeichen, Vogelflug oder Eingeweideschau bestehen, eine astrologische Basis hat, die dann freilich später vergessen oder durch Motive zufälliger Assoziation, wenn nicht gar willkürlicher Erfindung ergänzt wird, aber in seinem Ursprung unverkennbar von jener Tendenz getragen ist.

Ein dritter Weg endlich, der gangbarste, weil er am meisten der Richtung der natürlichen mythologischen Entwicklung folgt, eröffnet sich dadurch, daß die Dämonen von den siegreichen Göttern in ihre Dienste genommen werden. Besonders in den Unterweltsmythen der altorientalischen Völker erscheinen so die Dämonen teils als Besiegte teils als Diener der Götter. Nach dem Mythos von der Unterweltsfahrt des Nergal, des Gottes der todbringenden Sonnenglut, nimmt der Gott vierzehn Dämonen als Helfer mit auf seine Reise: sie erzwingen ihm den Eintritt durch die vierzehn Tore der Unterwelt, bis er im innersten Raum derselben die finstere Todesgöttin Erishkigal selbst antrifft, sie überwältigt und nun fortan mit ihr die Herrschaft teilt. Den ägyptischen Sonnengott führt seine Unterweltsfahrt durch elf Räume des Totenreichs, in denen ihn furchtbare Schlangen bedrohen. Im neunten Raum aber befinden sich zwölf feuerspeiende Schlangen, die den Weg des Gottes erleuchten und seine Feinde schrecken. In andern Fällen besitzen die Götter selbst den Charakter ehemaliger, zu Untergöttern und Dienern der oberen Gottheiten erhobener Dämonen. So ist es wohl nicht ausgeschlossen, daß Vishnu und Rudra, der spätere Siva der Inder, dereinst Dämonen gewesen sind. Die märchenhaften Geschichten, die besonders von dem zwerghaften Vishnu erzählt werden, legen diese Vermutung nahe. Ebenso mögen die Regen-, Sturm- und Wegegötter hierher gehören, und auf ihre Seite stellen sich wohl auch die Maruts, unverkennbar ursprüngliche Sturm- und Gewitterdämonen, die sich in die glänzende Gefolgschaft von Junglingen umwandeln, die den Gott Indra auf seinen Kriegszügen gegen die Dämonen, gegen den Gotterfeind Vritra und die in den Bergen und Klüften hausenden Dasas, begleiten. Mögen mit den letzteren, wie man vermutet, die von den

Ureinwohnern Indiens oder, was ja zum Teil damit zusammen treffen wird, die von den niederen Kasten verehrten Wesen gemeint sein, auf alle Fälle gilt hier Indra als der Gott, der die Dämonen vernichtet, falls er sie nicht selbst in seine Dienste nimmt. Eben dies sind aber die beiden Mittel, deren sich die Priester selbst bei ihrem Kampf gegen den Dämonenglauben bedienen, und die sie hier in der bekannten Weise mythologischer Projektion auf ihren obersten Himmelsgott übertragen. Einen vierten Weg zum gleichen Ziel hat endlich die Theologie der alten Iranier eingeschlagen. Sie stellte die gesamte Dämonenwelt in den Dienst eines dämonischen Hauptgottes, der in einem großen Weltkampf von dem guten Lichtgott überwunden wird. Zugleich wird aber dieser Sieg des Guten über das Böse, der in der täglichen Vertreibung der Finsternis durch das Licht sein Vorbild findet, nicht in die Vergangenheit, sondern in die Zukunft verlegt, und damit verwandelt sich dieser Göttermythus in das mythologische Bild einer auf jenem ethischen Gegensatz aufgebauten philosophischen Weltanschauung.

Hier scheidet sich nun das religiöse Denken der abendländischen Völker, wenngleich von den nämlichen allgemeinen Grundlagen ausgehend, in bedeutsamer Weise von der Entwicklung der altorientalischen Religionen, so wenig es auch an Einflüssen dieser auf jene und zum Teil wohl auch an Wechselwirkungen zwischen beiden gefehlt hat, deren Schauplatz vornehmlich die zu solchem Austausch der Kulturen prädestinierten Mittelmeerländer gewesen sind. Man wird aber kaum fehlgehen, wenn man einen Hauptgrund dieser abweichenden Entwicklung eben in jenen Unterschieden der Kultur erblickt, die in den Gegensätzen der politischen Konzentration und der Gliederung in eine große Zahl selbständiger Gemeinwesen einerseits, in der Bildung eines einheitlichen Priesterstandes und einer großen Zahl unabhängiger religiöser Genossenschaften andererseits ihren Ausdruck fanden. In beiden Beziehungen bietet die Geschichte des griechischen Gotterkultus das augenfälligste, in seinen geschichtlichen Bedingungen am klarsten erkennbare Beispiel dieser spezifisch europäischen Entwicklung. Hier war von frühe an schon darn die Lage eine wesentlich andere, als ein Stand weltlicher Aöden und Rhapsoden den an ihre Heiligtümer oder an einzelne Kult-

genossenschaften gefesselten Priesterschaften gegenübertrat, denen dann weiterhin in den Arzteschulen und in den Philosophen, die sich um eine auf wissenschaftliche Prinzipien gegründete Welt-erklärung bemühten, unabhängig denkende Männer zur Seite traten. Je mehr durch diesen freien Betrieb der Wissenschaft und Kunst die Priesterschaften auf das eigenste Gebiet des Kultus beschränkt waren, um so mehr schieden sich, durch keine gemeinsamen Satzungen zusammengehalten, die einzelnen Kulte und ließen zugleich Raum für die Verbreitung neuer, die den veränderten Bedürfnissen besser entgegenkamen. Mochten darum auch überall, wo es eine Ackerkultur gab, die Dämonen des Ackerbodens neben denen der Wolken und des Regens bei Saat und Ernte in ländlichen Festen in ähnlichen Brauchen gefeiert werden, wie sie ebenso bei den griechisch-italischen Völkern und im Norden Europas wie in den Pueblo-ländern Amerikas nachzuweisen sind, in den großen Religionen des Orients ist sichtlich unter dem Einfluß jener Motive, welche die Priesterschaften dieser Reiche dazu drängten, die Alleinherrschaft der Himmelsgotter durchzusetzen, gerade diese Seite des Dämonenkults in den meisten Gebieten verschwunden oder in die Verborgenheit ländlicher Territorien zurückgedrängt worden. Damit haben aber die Bedingungen gefehlt, die auf griechischem Boden jene Verschmelzung der Dämonen- und Götterkulte entstehen ließen, die gleichzeitig auf die Entwicklung der Religion wie der Kunst und der Philosophie einen durch die Wahrung des Zusammenhangs mit der volksmäßigen Überlieferung gesteigerten Einfluß gewann. In der Kunst bildet das griechische Drama, in der Philosophie die pythagoreische mit der ihr geistesverwandten platonischen Lehre das sprechende Zeugnis für die geistige Macht, die hier gleichzeitig unter dem Einfluß volksmäßiger Glaubensüberlieferungen und der Freiheit von einer das religiöse Leben nach bestimmten theokratischen Tendenzen regelnden Priesterschaft die griechischen Gotterkulte und unter ihnen in erster Linie die Mysterienkulte ausübten.

c. Die Kriegsgotter.

Die Verbindung von Ackerbau und Viehzucht bildet den Ausgangspunkt einer fortschreitenden Ausbreitung der Kultur über

alle Lebensgebiete. Der wandernde Nomade beginnt seßhaft zu werden in dem Augenblick, wo er Pflanzen zu züchten anfängt, und daran schließt sich die Aufteilung des Bodens zu gemeinsamem und zu Einzeleigentum. Aber der Ackerbauer, der die Viehzucht betreibt, bleibt dabei immer noch zur Hälfte Nomade, er tritt in freieren Verkehr als der bloß den Ackerbau pflegende Landmann mit benachbarten Grundeigentümern. So entwickelt sich Hand in Hand mit dieser zwischen Ackerkultur und Viehzucht geteilten Lebensweise ein Verkehr, der allmählich alle Lebensbedürfnisse umfaßt und für den das bewegliche Gut an Viehherden ein für den Tausch allezeit bereitstehendes Hilfsmittel bietet. Das lateinische Wort *pecunia* für Geld, welches ursprünglich nichts anderes als eben die Viehherde bezeichnete, ist ein sprechendes Zeugnis dieser Bedeutung der Nomadenwirtschaft für die Entstehung von Verkehr und Handel. Doch gewinnt dieses Tauschmittel seinen eigentlichen Wert doch erst, indem die Viehzucht sich mit dem Ackerbau verbindet, da nun erst durch die Produktion zweier, an sich verschiedener Werte, der Frucht des Bodens und der Tiere der Herde, ein Tauschverhältnis zwischen verschiedenen nutzbaren Objekten sich herstellt, welches von da an über alle möglichen weiteren Güter sich ausdehnt. So entwickelt sich in immer reicherer Differenzierung aus jener ersten Teilung eine zunehmende Fülle weiterer Werte und an diese gebundener Berufe.

Mit der Scheidung der Kultur geht aber Hand in Hand die Scheidung der Gotterkulte. Jeder Stamm, jede Ortschaft, jeder Beruf fordert seine eigenen Gotter oder erblickt in den allgemeinen Gottern zugleich Schutzer seiner besonderen Lebensinteressen. Dabei ist jedoch die Verbindung von Ackerwirtschaft und Viehzucht, wie sie den Anfang dieser Differenzierung der Gotterkulte bildet, so auch auf die weitere Entwicklung von entscheidendem Einfluß. In die früheste Zeit einer durch den Betrieb des Ackerbaus seßhafteren Nomadenwirtschaft reichen jene Kämpfe zurück, die sich um den Besitz und in vielen Fällen um den gewaltsamen Raub der Viehherden bewegen, Kämpfe, die, wie wir früher sahen, den Stoff für die wahrscheinlich ältesten Gestaltungen der epischen Poesie abgaben¹⁾.

¹⁾ Vgl. oben Kap. VI.

So entsteht eine neue Gattung von Gottern: die Kriegsgötter, die, wie sie zur Herrschaft der Krieger verhelfen sollen, so selbst als die Herrscher der Götterwelt und als die Besieger niederer Gotter und Dämonen gelten, und ihre Kulte treten bald in den Vordergrund der Kulte überhaupt. Der Gott des Krieges ist es, den die übrigen Gotter in dem Streit mit den Urdämonen, aus dem die neue Weltordnung hervorgeht, zu ihrem Führer wahlen und der nun den übrigen Göttern ihre Stellungen in dieser Weltordnung anweist. Besonders auf jener Stufe des Gottermythos, wo das strahlendste der Gestirne, die Sonne, als höchste Gottheit gilt, wird in dem Sonnengott, wie er die Macht über Himmel und Erde hat, so der Herrscher unter den Gottern und damit der alle Kräfte der übrigen Gottheiten in sich vereinigende oberste Gott gesehen. So sind der ägyptische Rā, der babylonische Marduk, der indische Indra ursprüngliche Sonnengötter und Kriegsgötter, aber zugleich werden sie in den Ackerkulten als Urheber und Schützer alles Lebens verehrt. Lösen sich die Gotter in ihrer fortschreitenden Vermenschlichung von dieser Himmelsgrundlage, so treten dann andere Gotter dem obersten Kriegsgott an die Seite. Das Bestreben, das in den einzelnen Gotterkulten lebt, den jeweiligen Kultgott zum höchsten Gott zu erheben, führt auch dahin, daß in diese Rolle des Kriegsgottes mehrere sich teilen können, oder daß selbst die kriegerische Natur allen im Kult verehrten Gottern sich mitteilt, gerade so wie auf der Stufe der Astralkulte fast jeder Gott in der ihm gewidmeten Lobpreisung zum Sonnengott erhoben wird. Neben Zeus, dem obersten Lenker der Schlachten, sind Ares, Athena, Artemis, die Dioskuren, Herakles kriegerische Gottheiten, einzelne, wie in Sparta die Dioskuren, in Athen die Stadtgöttin Athena zugleich spezifische Schutzgottheiten des Landes, dessen Kult ihnen geweiht ist. Die Kriegsgötter sind es dann auch, auf die vornehmlich das Bild des Helden der Sage herüberwirkt und die in den Gestalten der Sage zahlreichen Marchenstoffen den Zugang zum Gottermythos eröffnen. Deutlich leuchtet dabei überall durch, daß nicht der Held nach dem Bilde des kriegerischen Gottes geformt ist, sondern umgekehrt, daß der Kriegsgott Züge des Helden in sich aufgenommen hat, ja nicht selten mit den Attributen aus-

gestattet wird, die dem Helden und seinen marchenhaften Nebengestalten ihren Ursprung verdanken, so wenn Indra als der gewaltige Drachentöter geschildert wird, also in ihm gerade die Züge Aufnahme finden, die für die Kämpfe und Wundertaten der Helden besonders bezeichnend sind. Wie der Vegetationsgott so vielfach noch an die Dämonen des Ackers, so erinnert eben der Kriegsgott vor allem an den Helden, der ihm zum Vorbild gedient hat.

In den Kriegsgöttern gelangen schließlich zwei Eigenschaften innerhalb dieser auf den Grundlagen der äußeren Kultur sich erhebenden Gotterkulte zu ihrem höchsten Ausdruck. Es sind Eigenschaften, die allen anderen Göttern ebenfalls zukommen, und sie sind daher nicht, wie die bisher betrachteten Göttervorstellungen, an eine bestimmte Phase der Kulturentwicklung gebunden; denn sie bilden eine notwendige Ergänzung jenes Schutzes, der in der äußeren Macht der Gotter seine Voraussetzung hat. Die erste dieser Eigenschaften ist das höhere, übermenschliche Wissen, das jedem Gott zukommt. Muß doch schon der Vegetationsgott das Gedeihen der Feldfrucht und die Mittel, die dazu erforderlich sind, oder bei der Ausbildung eines vielgestaltigen Gotterhimmels die Befehle, die er an die ihm untergeordneten Regengötter und Ackerdämonen erteilen muß, vorausbedenken. Vor allem kommt aber diese Seite des göttlichen Wesens bei dem Kriegsgott zur Geltung, weil der Krieg selbst neben der physischen Kraft des Kriegers die Besonnenheit und bedachtsame Überlegung bei dem Führer im Kampf und so vor allem bei dem führenden Gott fordert. Die zweite allgemeine Eigenschaft der Gotter ist eine mehr äußerliche: sie besteht in ihrer Zugehörigkeit zu einer Kult- und durch diese zu einer Volksgemeinschaft. Dem Einzelnen kann möglicherweise ein besonderer Schutzdämon eigen sein, der Gott ist, wie der Gotterkult, von Anfang an ein gemeinsamer. Unter allen Formen menschlicher Vereinigung ist es aber der Staat, dessen Entstehung mit der der eigentlichen Kultgötter zusammenfällt; und dies steht wieder in engster Beziehung damit, daß in der Gesellschaft der Gotter der Kriegsgott die beherrschende Stellung gewinnt. Aus dem Krieg sind überall die frühesten Staatenbildungen hervorgegangen. Wie der oberste Führer im Krieg bei der ursprünglichen Entstehung des

Staates zum Herrscher wird, so erhebt sich der Kriegsgott zum Herrscher im Gotterstaat, der damit zu einem erhabenen Abbild des irdischen Staates wird. So führt die Entstehung der Kultgötter von jenen allgemeinen Formen des Kultus, die den Grundformen der Kultur entsprechen, zu zwei ihnen allen gemeinsamen, aber gleich ihnen eine gewisse Entwicklungsfolge bildenden Seiten der Göttervorstellungen. Die erste besteht in den allgemeinen geistigen Eigenschaften der Gotter, insbesondere derjenigen, die ihre die physische ergänzende geistige Macht bezeichnet, der Weisheit; die zweite in der Beziehung der Gotter zu den Formen der Gesellschaft, vor allem derjenigen, die an die Entstehung der Gotter selbst und ihrer Kulte gebunden ist, des Staates.

7. Die Weisheit der Götter.

a. Die Hypostasen der Begriffe.

Indem die Herrschaft der Gotter über alle Gebiete des äußeren Lebens sich ausdehnt und die Scheidung der Gotter mit den Gliederungen der Gemeinschaft, die ihnen in Gebet und Opfer Verehrung zollt, gleichen Schritt halt, werden sie aus unbestimmten Wunschwesen, die noch den Dämonen, die sie verdrängt oder ihrer Herrschaft unterworfen haben, verwandt sind, zu persönlichen Wesen mit spezifischen Charakterunterschieden. Diese Persönlichkeit der Götter schließt in sich, daß ihre übermenschliche physische Macht durch ebenfalls übermenschliche und doch wiederum menschenähnliche geistige Fähigkeiten ergänzt wird. Je mehr aber das Schwergewicht der Götterpersönlichkeit auf diese geistige Seite fällt, um so mehr kann dann freilich ein Widerstreit entstehen zwischen der grenzenlosen Ausdehnung, deren dieser Begriff geistiger Größe in seiner idealen Steigerung fähig ist, und den physischen Schranken, die auch der Macht der Götter gesetzt sind. So entsteht der Gedanke einer Weltordnung, die teils ergänzend neben der Macht der Gotter, teils über ihr steht. Den Griechen galt diese Macht, der sogar der Wille des Zeus sich beugen mußte, als die Tyche. In ihr hatte sich jener Begriff zu einer letzten unergründlichen Ursache verdichtet, in der Zufall und Gesetz in unbestimmter

Mischung zusammenflossen. In dem Schwanken zwischen diesen beiden Gegensätzen kommt aber zugleich der Wandel zum Ausdruck, dem die Gotter selbst unterworfen sind. In der älteren Zeit erscheint die Tyche noch vorwiegend als eine Verkörperung des absoluten Zufalls, als ein dämonisches Wesen, unberechenbar und launenhaft wie die Dämonen überhaupt. Sichtlich geht jedoch diese Vorstellung mehr und mehr in die eines letzten Gesetzes über, dem auch die Gotter unterworfen sind. Und endlich, als sich besonders unter dem Einfluß der stoischen Philosophie die Gottheit unter dem alten Namen des Zeus zur uneingeschränkten Erhalterin der Weltordnung erhebt, verschwindet die Tyche als selbständiges Wesen, um zu einem Attribut der obersten Gottheit zu werden. So spiegelt sich in diesem allgemeinsten der neben der eigentlichen Gotterwelt stehenden mythologischen Gebilde die Entwicklung, die alle solche Hypostasen der Begriffe zu dämonischen oder gottlichen Wesen erfahren haben, so mannigfach auch die Schwankungen sein mögen, die dieser Prozeß bietet.

Betrachtet man die Schar der Begriffe, die analog der Tyche zu mythologischen Hypostasen geworden sind, so erscheinen sie freilich auf den ersten Blick als ein überaus buntes Gemenge verschiedensten Ursprungs. Neben der Tyche stehen im griechischen Mythos die Moiren, die Ate, die Hybris, die Nemesis, dann die Dike, die Themis, die Nike, die Peitho, die Horen, die Mnemosyne, die Musen u. a. Ein reiches Inventar aus römischer Zeit verzeichnet Virgil (Aeneis VI 274ff.). In ihm finden sich auch die Krankheiten, das Greisenalter, die Furcht, der Hunger, die Armut, der Schmerz, die Scham usw., und diese Liste ließe sich aus anderen Quellen noch beträchtlich vermehren. Schließlich scheint es überhaupt keinen Begriff zu geben, der einer solchen Hypostase unzugänglich wäre; und dieselbe Erscheinung begegnet uns überall, wenn auch meist beschränkter, in der Mythologie der Kulturvölker¹⁾. Nicht nur die Tugenden und Laster, sondern auch Kollektivbegriffe, wie die Synagoge und die Kirche, sind noch in den mittelalterlichen Mysterienspielen als Personen aufgetreten; und wenngleich diese letzten Ausläufer schon dem Übergang zum poetischen Bilde nahe-

¹⁾ Vgl. Usener, Gotternamen, S. 73 ff., 364 ff.

stehen, so würde es gleichwohl dem psychologischen Zusammenhang und der Entwicklung dieser Erscheinungen widersprechen, wollte man annehmen, auch die ursprünglichen Hypostasen seien lediglich Bilder für abstrakte Gedanken gewesen. Wie die Wirklichkeit früher ist als Allegorie und Metapher, so ist die Anschauung früher als der Begriff. Die Hypostase aber bereitet den Begriff vor, indem sie eine Fülle verwandter Erscheinungen zu einer Vorstellung verbindet. Der Gedanke, diese Vorstellung sei kein anschaulicher Gegenstand, sondern ein Produkt des unterscheidenden und vergleichenden Denkens, liegt dem gegenständlichen Denken des naiven Menschen ferne. Die Krankheit, die Furcht, die Hoffnung, die Liebe, der Haß und die mannigfachen Wendungen des Schicksals besitzen für ihn ein gegenständliches Sein. Darum hat die Geschichte dieser mythologischen Begriffshypostasen die große Bedeutung, daß sie die Geschichte des Kampfes der Gotter mit den Dämonen und den schließlichen Sieg der Gotter in diesem Kampfe von einer einzelnen Seite aus darstellt, indem aus ihm die Einordnung der hypostasierten Begriffe teils unter die Eigenschaften der Gotter, teils unter die Fügungen ihres Willens hervorgeht.

Diese beiden Endziele weisen aber zugleich auf verschiedene Ausgangspunkte jener mythologischen Gebilde hin. Deutlich sondern sich nämlich die Begriffe, die diesen Weg von dem selbständigen Wesen zur Unterordnung unter die Gotter durchwandern, in zwei große Gruppen. Auf der einen Seite stehen die Schicksalsbegriffe, im weitesten Sinne dieses Wortes genommen; sie sind die Unterformen der Tyche nach den verschiedenen Richtungen des menschlichen Lebens. Dahin gehören die Krankheiten, der Tod, das Glück und das Mißgeschick in ihren verschiedensten Formen, aber auch der Krieg, der Sieg, der Hunger, die Armut u. a. Zur zweiten Gruppe zählen sämtliche Eigenschaftsbegriffe, vor allem wenn sie als dauernde Eigenschaften eines Menschen oder Gottes gedacht werden: so die Tugenden und Laster, die Gerechtigkeit, die Demut, der Übermut, der Gehorsam, die Weisheit, daneben aber auch die Liebe, der Haß, der Zorn, die Furcht und die Hoffnung. Unter den letzteren nehmen übrigens

manche, besonders die Furcht und die Hoffnung, eine Art Mittelstellung zwischen beiden Gruppen ein, da sie Affekte bezeichnen, die an äußere Wendungen des Schicksals und damit an die entsprechenden Unterformen der Tyche, das Glück und Unglück, geknüpft sind. Der Schwerpunkt der Scheidung beider Gebiete, des mehr objektiven der Schicksals- und des subjektiv gerichteten der Eigenschaftsbegriffe, liegt nun aber darin, daß beide wesentlich verschiedenen Seiten der mythologischen Hypostase zuneigen: die Schicksalsmächte dem Gebiet der Dämonen, die Hypostasen der Eigenschaften dem Bereich der Gotter. So ist schon die allgemeinste Begriffshypostase erster Art, die Tyche, ein unpersönlich gedachtes dämonisches Wesen. Ebenso bewahren die Krankheitsdämonen durchaus ihren alten dämonischen Charakter, und die Heilgotter stehen jenen als die sie bekämpfenden Befreier gegenüber. Die andern Schicksalsbegriffe schließen sich diesen Vorbildern an. Das Dunkle, Unberechenbare, das an das unbestimmte und unpersönliche Handeln der Dämonen erinnert, liegt eben in der Natur des Schicksals. Anders bei den Eigenschaftshypostasen. Sie sind zunächst an den Menschen gebunden, auf mythologische Wesen übertragen wandeln sie sich daher da, wo die Eigenschaften als solche der Gotter aufgefaßt werden, in Hilfs- oder Nebengötter um. Die hypostasierte gottliche Eigenschaft wird zu einem selbständigen gottlichen Wesen, das der Gottheit zur Seite steht oder ihre Befehle ausführt. So ist diese Verschiedenheit der Eigenschafts- von den Schicksalshypostasen durch die anthropomorphe Natur der Götter bedingt. Eine Ausnahme bilden hier nur jene Begriffe, die nicht sowohl dauernde Eigenschaften als vorübergehende Gemütsbewegungen bezeichnen, dabei aber zugleich an die Schicksalsbegriffe gebunden sind, wie Furcht und Hoffnung. Widerstreben sie doch überdies dem eigentlichen Wesen der Gotter, das diese Affekte so wenig wie die Krankheit kennt, mag auch die mythologische Dichtung in ihrem Streben nach rückhaltloser Vermenschlichung bei den Affekten diese Grenze oft überschreiten. Überhaupt aber wirkt die poetische Ausgestaltung des Mythos retardierend auf den diesem immanenten Trieb zur Umwandlung der Hypostasen in göttliche Attribute: denn die Dichtung strebt nach anschaulicher Verding-

lichung der Begriffe, und sie bewahrt daher die Hypostase, auch wo diese aus dem wirklichen Götterglauben längst verschwunden ist, und sie ist geneigt, sie mit weiteren frei erfundenen Bildungen zu bereichern. So erklärt sich die Fülle dieser Hypostasen in der Dichtung der hellenistisch-romischen Zeit, einer Zeit, die, begierig nach neuen Gottern, auch diese Schöpfungen in ihre Kulte aufnahm. Hatte doch der gleiche poetische Trieb besonders in der theogonischen Dichtung frühe schon zu einer Vermengung solcher Begriffswesen mit den Personen des Gottermythos geführt. Trotz dieser Einflüsse der Dichtung läßt sich übrigens auch im Kultus jene allgemeine Entwicklung der Schicksalshypostasen aus dämonischen Wesen in Willenshandlungen und der Eigenschaftshypostasen aus Hilfgotttheiten in dauernde Eigenschaften der Götter nicht verkennen. Unter den letzteren ist aber die Weisheit die bedeutsamste.

b. Die Weisheit als Gottheit und als Attribut der Gotter.

Unter allen Hypostasen menschlicher Eigenschaften zu selbständigen Gottern ist die Weisheit innerhalb der Mythologien der alten Kulturvölker eine der seltensten. Die griechische Sophia, die römische Sapientia sind späte Erzeugnisse der hellenistischen Zeit. Daraus ist sicherlich nicht zu schließen, daß die Weisheit der Götter von geringerer Bedeutung sei als andere früh hypostasierte Begriffe, wie die Dike, die Nemesis, die Tyche, wohl aber, daß sie allzu sehr an die persönlichen Eigenschaften des Menschen und darum auch der Gotter gebunden ist, um sie losgelöst von dem Ganzen einer Persönlichkeit zu denken. Darum gibt es zwar überall in den Mythologien der Kulturvölker Gotter, die in bevorzugtem Grade mit dem Attribut der Weisheit ausgestattet sind, aber keinen, der ausschließlich eine Verkörperung dieser Eigenschaft wäre. So tritt bei der babylonischen Istar, der ägyptischen Isis, dem indischen Soma, dem nordischen Odin das Moment der geistigen Überlegenheit besonders hervor; doch diese Gottheiten vereinigen damit so viele andere Eigenschaften, daß sie unmöglich als spezifische Verkörperungen der Weisheit gelten können. Vollends, wo die Charaktere reicher differenziert sind, wie im griechischen Gotterstaat, da verschmelzen die geistigen Eigenschaften so innig mit der Persönlich-

keit selbst, deren wesentlichste Merkmale sie sind, daß von einer solchen Hypostase nicht die Rede sein kann. Jede Gottheit hat hier Teil an einer der mannigfachen Formen, in die sich die Weisheit innerhalb der bunten Mannigfaltigkeit des Lebens scheidet. Apollo, der Ferntreffer im Raume, ist zugleich der fernhin Sehende in der Zeit: er ist der Orakelgott, der, wie er Zukünftiges vorausweißt, so in allen Fragen der Gegenwart Rat erteilt. Darum ist er der Schutzgott der Seher und Dichter, der Erfinder der Musik und der Führer der Musen. Zugleich verkörpert sich aber in ihm die gesetzmäßige Ordnung der Welt, mit der ihr entsprechenden höchsten Tugend des Menschen, der Gerechtigkeit; und neben dem allem ist der Orakelgott untrüglicher Berater in Krankheiten und als solcher einer der vornehmsten Heilgotter. Nach anderen Richtungen ist die Weisheit in Athena, der gewaltigen Schutzgöttin, verkörpert, die die mythologische Dichtung aus dem Haupte des Zeus geboren werden läßt, damit andeutend, daß in ihr die Stärke wie die Weisheit des Gottervaters in einem durch die weibliche Natur vermittelten Gleichmaß der Eigenschaften wiederkehrt. Wie sie mit den Symbolen des Kriegs und des Siegs, der Lanze und dem die Feinde zurückschreckenden Gorgonenschild geschmückt ist, so gilt sie gegenüber dem den musischen Künsten zugewandten Apoll als die Erfinderin der ihrem strengen Wesen angemessenen technischen Fertigkeiten des Ackerbaus, der Metallarbeit und des weiblichen Kunstfleißes. Dazu gesellt sich als ein dritter der Weisheitsgötter Hermes, der Zaubergott, der Erfinder aller der Dinge, die dem Menschen unbegreiflich und darum zauberhaft erscheinen. Er ist namentlich nach dem späteren Mythos der Urheber der Sprache, der Schrift, der Wissenschaft, und er teilt sich mit Apollo in die Erfindung der Musik. Nebenbei ist er als rasch beflügelter Gotterbote Beschützer der Reisenden, der Kaufleute, aber auch der Diebe, und zu allen den Eigenschaften, die zu diesen Berufen gehören, ist der Gott selbst das ideale Vorbild.

Es ist klar, daß eine Gotterwelt mit so ausgeprägter Eigenart der geistigen Charaktere einer besonderen Gottheit der Weisheit nicht bloß entraten kann, sondern entraten muß, weil das Gefühl der Gebundenheit an das personliche Wesen der Gotter stark genug

ist, um eine solche Hypostase hintanzuhalten. Damit diese möglich werde, müssen erst diese lebendigen Gottergestalten verblassen, während gleichzeitig die Reflexion abstrahierend und generalisierend in die alten Glaubensformen eingreift. Damit treten dann die persönlichen Götter entweder ganz zurück, oder sie lassen doch neben sich allen möglichen Begriffsgebilden Raum, die nun zu Dämonen oder Göttern hypostasiert werden. Darum sind diese Hypostasen der Schicksals- und der Eigenschaftsbegriffe im allgemeinen späte mythologische Bildungen, die zuerst aus der populären Reflexion entsprungen und dann durch die Philosophie gefordert sind. Unter ihnen ist aber die Sophia wohl eine der letzten, zu der diese Begriffsdichtung fortschreitet; offenbar weil sie zu den Eigenschaften gehört, die allzu eng an die Vorstellung der Persönlichkeit, sei es der menschlichen oder der göttlichen, gebunden sind.

Wie aber hier die Hypostase der Weisheit am Ende einer Reihe mythologischer Neubildungen steht, so hat sie anderseits ihre Vorstufen in einer älteren Phase dieser Entwicklung, in der sie gerade da bedeutsam hervortritt, wo innerhalb eines unausgebildeten Gottermythos der persönliche Charakter der Gotter selbst noch stark mit Dämonen- und Zaubervorstellungen verwebt ist. Diese früheste Stufe entspricht sichtlich noch jener Form des gegenständlichen Denkens, welche die inneren, geistigen Eigenschaften als äußere und, zumal wo sie das gewöhnliche Maß übersteigen, als solche auffaßt, die mit Hilfe äußerer Zaubermittel entstehen. Unter den Zaubermitteln, denen die Gotter ihr ungetrübtes Dasein und damit auch ihr übermenschliches geistiges Wesen verdanken, stehen nun die Götterspeise und der Gottertrank allen andern voran (S. 15). Sie sind es, die ihnen Unsterblichkeit verleihen; sie sind es aber auch, besonders der Gottertrank, die ihnen wie manche tief in den späteren Mysterienkult hineinreichende Ausläufer zeigen, die magische Macht mitteilen, durch die sich das Wissen der Götter von dem der sterblichen Menschen scheidet. Es ist die Ekstase, die der berausende Trank erzeugt, und die in den mystischen Kulte als eine vorübergehende Erhebung des Menschen zu den Göttern erscheint. Daher die Götter selbst in ungeheuren Mengen diesen Zauberrank genießen. Der trunkene Indra und die Gelage der

nordgermanischen Gotter sind hier typische Beispiele. Aber zugleich sind die Spuren unverkennbar, die diese Vorstellung des von den Gottern gespendeten Zaubertranks als das Produkt einer Hypostase, ja wahrscheinlich einer Reihe einander ablosender Hypostasen erscheinen lassen. Bezeichnend ist hier besonders die Geschichte des indischen Soma. Nach dem späteren Mythos ist Soma der Trank selbst, aber auch der Gott, der in diesem wirksam ist, ähnlich wie Dionysos im Wein, den er spendet, seinen Sitz hat: hier mündet die Vorstellung direkt in die andere vom Essen des Gottes und vom Trinken seines Blutes (S. 96). Aber in der astralen Verkörperung der Gotter ist Soma Mondgott, und zwischen dieser und seiner späteren Bedeutung läßt sich kaum eine andere Verbindung herstellen als die, daß der Mondgott ursprünglich der Bereiter und Spender des Somatranks an die Gotter war, bis hinter der fortschreitenden Vermenschlichung diese astrale Verkörperung zurücktrat und damit Soma zum selbständigen Gott wurde. So erscheint dieser Wandel der Begriffe als eine zwiefache Hypostase. Zuerst tritt dem himmlischen Spender des Gottertranks sein eigenes Erzeugnis, der von ihm aus der Somapflanze ausgepreßte Saft, als ein gottähnliches Wesen gegenüber; nachdem die alte Bedeutung des Mondgottes verblaßt war, wurde dann diesem im Gottertrank lebenden Wesen wiederum ein besonderer Gott gegenübergestellt, dessen Funktion nun die Erzeugung des Gotter- und Opfertranks ist. Damit wird aber zugleich, insofern der Somatrunk ursprünglich die den Gottern zuteil gewordene höhere Weisheit bedeutet, durch die zweite dieser Verwandlungen der Übergang der Hypostase in das Attribut eines selbständigen Gottes vermittelt, dem vor andern eine höhere Weisheit eigen ist.

Hiermit ist nun das Motiv gegeben, das auch die andern Gotter an dem Besitz dieser höheren Weisheit teilnehmen läßt, während zugleich bei zunehmender Schätzung der geistigen Güter des Lebens dieser Besitz zur Haupteigenschaft der Gotter wird. Dieser Vorrang kündigt sich darin an, daß der Unterschied des Gottlichen vom Menschlichen mehr und mehr als ein qualitativer betrachtet wird. An physischer Stärke bilden der gewöhnliche Mensch, der Held und der Gott eine Stufenreihe, die sich in der gleichen Richtung be-

wegt. Daß der Held Bäume entwurzelt, der Gott die Erde erzittern läßt, das sind Handlungen, die, so unermeßlich sie quantitativ abweichen, qualitativ von derselben Art sind, so daß es keine Schwierigkeit bietet, sie als anschauliche Ereignisse vorzustellen. Dagegen ist das Wissen der Gotter ein geheimes, für den Menschen ungreifliches und unerforschliches. Es reicht nicht nur in die Vergangenheit, in die sich in beschränkter Weise auch die menschliche Erinnerung erstreckt, sondern in die Zukunft, und es setzt in den Besitz wunderbarer Mittel, durch die sich der Gott geheime Kräfte dienstbar macht. So verfügt er in höchstem Maße über die Eigenschaften des Propheten und des Magiers; und wenn auch diese Gaben in begrenzterer Weise einzelnen Menschen zukommen, so werden dadurch die Prophetie und Magie, über die der Gott gebietet, nicht verständlicher, sondern der Mensch, dem sie eigen sind, hat sie von den Gottern mitgeteilt erhalten. Es ist dies eine Seite, nach der die Entwicklung der Gottervorstellungen mehr den Dämon als den Helden zu ihrer Grundlage hat. Es ist das Unerwartete, das Unheimliche und das Erschreckende des Dämons, das hier bei den Gottern in ein die menschliche Fassungskraft übersteigendes Wissen sich umwandelt. Gelten unverstandliche Worte und mehr noch unbekannte Schriftsymbole schon dem Primitiven als magische Mittel, so bringt der Gotterkult noch die Beziehung auf das höhere Wissen der Gotter hinzu. Bedeutsam ist hier die Rolle, die der Runenschrift im nordischen Gottermythus zukommt. Sie ist nach einer zwar späteren, aber sichtlich auf ältere Quellen zurückgehenden Sage von Odin erfunden, nachdem er von dem heiligen Met getrunken, der aus dem mit Honig gemischten Blut des weisesten unter den Wanen, des Kvasir, bereitet ist. Diesen Trank mischt Odin mit den in Holz geritzten Runen und gibt ihn zuerst den Asen, dann den Alfes und endlich den Menschen zu trinken, die er auf solche Weise ebenfalls an der Runenweisheit teilnehmen läßt. So begegnen uns in dieser Sage die drei Substrate, an den der Mythos den Erwerb und Besitz eines magischen Wissens knüpft: das Blut, der Gottertrank, endlich das Zauberwort und die Zauberschrift¹⁾.

¹⁾ Vgl. Uhland, Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage, Bd. 6, S. 209ff., 225ff. Mogk, Germanische Mythologie², S. 342ff. Dabei ist bemerkens-

c. Die allgemeine Entwicklung der Hypostasen
des göttlichen Geistes.

Über jene, zum Teil in den primitiven Seelen- und Dämonenglauben zurückreichenden Zaubermittel gewinnt nun die Gotter Speise und der Gottertrank die weitaus vorherrschende Bedeutung für die religiöse Entwicklung. Sind doch beide, ebenso wie die Unsterblichkeit, ursprünglich ein ausschließlicher Besitz der Gotter, so daß nicht nur ihre Entstehung an die der Gotter selbst gebunden ist, sondern allmählich die weitere Vorstellung sich bildet, durch die Spendung jener Güter an den Menschen werde diesem gleichfalls die Teilnahme an dem Vorrecht der Gotter, und dadurch zunächst die vorübergehende, dann aber die dauernde Erhebung zu ihnen gesichert. So werden jene Mittel, denen die Gotter ursprünglich ihre physische wie ihre geistige Macht verdanken, mehr und mehr zu wichtigen Faktoren des religiösen Kultus.

Doch an diese Mitteilung des göttlichen Besitzes auch nur an die Bevorzugten unter den Sterblichen kann erst eine Zeit denken, in der neben dem Vertrauen auf die Hilfe der Gotter das Erlösungsbedürfnis des Menschen zum herrschenden Motiv des Kultus geworden ist. So sind denn auch noch den Griechen der klassischen Zeit Nektar und Ambrosia ausschließliche Gotterspeisen, und die germanischen Gotter trinken ihren eigenen, besonders zauberkräftigen Met. Diese Vorstellung des alleinigen Rechts der Gotter auf diese Güter kann dann leicht die weitere mit sich führen, die Aneignung der Gotterspeise durch den Menschen sei, ähnlich der des Feuers, eine Beraubung der Gotter, der die gebührende Strafe folgen müsse. In der Tat begegnen wir in der Paradiessage der Genesis den Spuren einer solchen der späteren freiwilligen Spendung der himmlischen Güter entgegengesetzten Vorstellung. Zwei Bäume pflanzt Jahwe inmitten des Paradieses: den Baum des Lebens und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. Von den Früchten des ersten zu essen ist den Menschen erlaubt; doch die

wert, daß auch der Speichel, dieser neben dem Blut bei zum Teil weit entlegenen Völkern vorkommende Träger seelischer Kräfte, dem heiligen Met beigemischt wird. Vgl. über diese dem Blut parallel gehende Stellung des Speichels als Seelenträger Bd. 4², S. 98f.

Früchte des zweiten sind ihnen verboten, und sie sollen sterben, wenn sie wider dies Gebot handeln (Gen. 2, 5). Dem Urmenschen ist demnach, so dürfen wir schließen, Unsterblichkeit zugesichert, falls er das Gebot Jahwes befolgt. In der Tat kommt diese Vorstellung, daß der Urmensch Unsterblichkeit besessen habe, auch sonst in anthropogonischen Mythen vor. Dem biblischen Mythos eigen sind aber die zwei Bäume, deren einer unvergängliches Leben, der andere höchste Erkenntnis spendet, während sonst die Götterspeise beides zugleich vermittelt. Denn daran kann ja kein Zweifel sein, daß Jahwe selbst von beiderlei Früchten genießt. Jahwe will nun dem Menschen zwar unvergängliches Leben verleihen, doch die Weisheit, aus der wahrscheinlich erst die priesterliche, moralisch-religiöse Behandlung des Mythos die Erkenntnis des Guten und Bösen gemacht hat, will er für sich behalten. So ist hier nicht die Weisheit selbst, aber die Frucht, durch deren Genuß sie der Gott gewinnt, ganz analog dem indischen Soma, eine Hypostase der geistigen Eigenschaften des Gottes selbst. Um diese zu besitzen, muß er sie erwerben, und dieses Erwerben wird, ähnlich der Erwerbung und Erhaltung der körperlichen Kräfte, als gebunden an eine bestimmte Speise gedacht. Doch der Mensch hat, wie der Fortgang der Paradiessage erschließen läßt, diese Speise dem Gott geraubt, und dafür ist er aus dem Bereich des Lebensbaumes, der ihm ein ewiges Leben sichern sollte, verbannt worden. Schwerlich wird übrigens diese Sonderung der Götterspeise ein ursprünglicher Zug der Sage sein, sondern sie dürfte, ähnlich der Substitution der Erkenntnis des Guten und Bösen für die Erkenntnis überhaupt, der religiösen Tendenz der priesterlichen Umdichtung entsprungen sein, die damit der Warnung Ausdruck geben wollte, der Mensch solle sich nicht unterfangen, in das geheime Wissen der Gottheit eindringen zu wollen.

Dürfen wir in dieser Götterspeise, die, ähnlich wie der Mensch durch die Früchte des Bodens sein Leben fristet, so den Gottern ihr unvergängliches Leben und ihre höhere Weisheit verleiht, den in der biblischen Sage teilweise noch erhalten gebliebenen Rest einer uralten, bis in die Anfänge des Götterkultus zurückreichenden Vorstellung sehen, so ist es nun bemerkenswert, daß gerade die

Jahwereligion eine Reihe weiterer Hypostasen erzeugt hat, in denen sich ein allmählicher Übergang von einem dem Gott objektiv gegenüberstehenden Wissen zu der ihm selbst immanenten Eigenschaft vollzieht¹⁾. Es mag sein, daß der auf einer älteren polytheistischen Grundlage erwachsene Monotheismus solchen noch in eine späte Zeit hereinreichenden Hypostasen besonders günstig gewesen ist. Ließ die Einheit der Gottespersonlichkeit eine reichere Charakterisierung derselben, wie sie sich in den polytheistischen Religionen von selbst ergab, nicht aufkommen, so lag es nun um so näher, diejenigen Eigenschaften, die nicht unmittelbar in der Vorstellung der ehrfurchtgebietenden Macht des Gottes eingeschlossen waren, ihm an die Seite zu stellen, wie ja auch die Dämonen und Engel nicht aus der Umgebung Jahwes verschwanden. Dabei zeigen diese Hypostasen unverkennbar eine Entwicklung, in der sie sich mehr und mehr aus äußeren Mitteln, die der Gott sich aneignet, und die der Götterspeise, die ihm seine überlegene Kraft geben, noch nicht allzu fern stehen, in personliche Wesen verwandeln, um dann endlich infolge der Erhöhung des Gottes zu einem alle Macht und alle Weisheit der Welt umfassenden Himmels-gott von diesem als seine eigensten Attribute aufgenommen zu werden. Hier erscheint dann in den Zwischenstufen dieser Metamorphose die Weisheit zuerst als Berater, dann als Beauftragter des Gottes, durch den er seine Beschlüsse ausführen läßt. Mit diesem Schritt ist der Gott selbst zum Besitzer der höheren Weisheit geworden, der sich die der Weltordnung im einzelnen zugewandte unterordnet. Hier aber münden zugleich diese aus der Umwandlung der alten mit der Götterspeise und dem äußeren Werkzeug beginnenden Hypostasen, die uns in dieser jüdischen Theologie, durch die besonderen Bedingungen des Jahwekultus begünstigt, in seltener Vollständigkeit entgegen-treten, und die in den reicheren polytheistischen Religionen wahrscheinlich frühe schon durch die Ausbildung der Göttercharaktere

¹⁾ Vgl. W. Schenck, Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation, Kristiania 1913; (Skripter utgit av Videnskapsselskapet i Kristiania 1912), wo diese Hypostasen von den älteren biblischen Schriften, Hiob, Proverb., bis zu Jesus Sirach, der Sapientia Sal., dann in die rabbinische Literatur und zu Philo verfolgt sind.

unterbrochen worden sind, in jene späten Begriffshypostasen der hellenistischen Zeit, in denen die untergehende Religion der Griechen einen teilweisen Ersatz für die schwindenden Götter zu gewinnen suchte. Während nun die Begriffe, auf denen die neuen Hypostasen sich aufbauen, dieser Zeit aus der vorangegangenen griechischen Philosophie zufließen, bleibt die Sophia selbst eines jener mythologischen Schattengebilde, denen, ähnlich wie den andern Schicksals- und Eigenschaftshypostasen, die Entstehung aus der Abstraktion allzu deutlich anhaftet, als daß sie dauernd dem religiösen Bedürfnis genügen konnten. Da bieten sich, aus der Tradition der älteren Philosophie hervorgegangen und durch die spätere selbst schon einer religiösen Umdeutung entgegengeführt, die Begriffe des Logos und des Nus als wirksamere Ausdrucksmittel für jene höchsten Formen des in der Welt wirksamen geistigen Seins, die von der überweltlichen Gottheit sich ablösen und doch Attribute der Gottheit selbst sind.

So hat der Begriff der gottlichen Weisheit einen Rundgang zurückgelegt, der mit der Hypostase beginnt und endet, aber jedesmal diese in einer wesentlich veränderten Form zeigt. Zuerst ist das geistige Wesen der Gottheit ein äußeres Gut, das sie sich aneignet; dann wird es zu einem ihr hilfreichen Wesen, endlich, nachdem sie sich seiner, als ihres vornehmsten Attributs bemächtigt, zu einem Ausfluß ihres eigenen Wesens, und zuletzt wandelt es sich in den Abgesandten des Gottes um. Damit führt aber dieser Weg zugleich vom Begriff der Sache zu dem der Persönlichkeit. Als Persönlichkeit ist der von Gott gesandte Logos nun auch fähig geworden, eins zu sein ebenso mit dem erhofften Messias der Juden wie mit der idealen Gestalt Jesu, in der die alten Hypostasen zu einer historischen Persönlichkeit geworden sind, die sich zu den vergangenen Stufen ähnlich verhält, wie die wirklich erlebte Leidensgeschichte Jesu zu den Mythen von leidenden und sterbenden Göttern. Dem Zug nach Umwandlung in Attribute der Gottheit konnten freilich auch diese letzten Hypostasen nicht widerstehen. Er hat in dem christlichen Trinitätsbegriff seinen Ausdruck gefunden, nach welchem im transzendenten Sinne Hypostasen und Attribute identisch sind.

8. Der Staat und die Götter.

a. Der Staat und die Stammesgesellschaft.

Zu den wichtigsten, von den Historikern noch immer nicht zureichend gewürdigten Ergebnissen der neueren Soziologie gehört die Unterscheidung zweier von Grund aus verschiedener Formen der Organisation der Gesellschaft, deren eine, ursprünglichere wir als die Stammesgesellschaft, deren andere, später entstandene als die staatliche Gesellschaft bezeichnen können. Indem sich aus beiden Formen in ihrer Aufeinanderfolge die Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft zusammensetzt, liegt aber darin zugleich ausgesprochen, daß es zwischen der reinen, von politischen Motiven noch unberührten Stammesorganisation und der zu voller Ausbildung gelangten staatlichen Verfassung Übergangszustände gibt, die sich je nach Umständen entweder als Stammesverfassungen mit einzelnen hinzutretenden politischen Einrichtungen oder aber als staatliche Bildungen mit Rudimenten vorangegangener Stammesverfassungen betrachten lassen. Besonders in der letzteren Form sind solche Übergangsbildungen aus der Geschichte derjenigen Völker, deren politische Entwicklung noch in eine relativ frühe Zeit zurückverfolgt werden kann, wie der Griechen, Römer, Germanen, wohl bekannt. Da es sich bei ihnen überall um Erscheinungen handelt, die ihre wirkliche Bedeutung für das gesellschaftliche Leben verloren oder durch die Anpassung an die neue Umgebung verändert haben, so pflegt die politische Geschichte solche Trümmer einstiger Stammesverfassungen nicht sowohl nach ihrer eigenen Bedeutung als nach den Einflüssen zu würdigen, die sie, in die neue politische Umgebung versetzt, auf diese ausüben. So erscheint der Staat als das Ziel, auf das von Anfang an die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft gerichtet ist; und es gibt daher nach dieser Auffassung überhaupt nicht verschiedene Formen menschlicher Gesellschaftsordnung, sondern nur eine einzige: die staatliche. Was außerhalb der möglichen, nach ihren Hauptmotiven bereits von Aristoteles unterschiedenen Formen des Staates liegt, das liegt nach dieser einseitig politisch orientierten Theorie außerhalb der möglichen Formen menschlicher Gesellschaft überhaupt. Die Fa-

milie, die Gemeinde, sie sind als geordnete Institutionen nur innerhalb der Staatsordnung möglich. Wo sie außerhalb der letzteren vorkommen, da bilden sie, ganz so wie irgendwelche zufällige Vereinigungen menschlicher Individuen, Formen, aus denen auf Grund der allgemein menschlichen politischen Anlagen Staaten und staatliche Einrichtungen hervorgehen können, die aber nur im Hinblick auf diesen letzten Zweck, dem sie sich unterordnen, eine soziale Bedeutung besitzen. Eine Gesellschaft, die nicht eine solche Einordnung in eine staatliche Form voraussetzt, entspricht aber nicht mehr dem Begriff einer menschlichen Gesellschaft. Darum mögen, so sagt man, die wirklichen Staaten noch so verschieden und zum Teil noch so unvollkommen organisiert sein, einen staatlosen Zustand menschlichen Zusammenlebens gibt es ebenso wenig, wie es Völker ohne Sprache oder ohne bindende Normen der Sitte gibt¹⁾.

Nun ist zuzugeben, daß es kaum möglich ist, sich die Spuren alter Stammesverfassungen bei den Kulturvölkern der Alten Welt unter Beseitigung aller der Richtlinien, die von ihnen aus bereits zu den später entwickelten politischen Institutionen hinüberführen, zu einem in sich geschlossenen System reiner Stammesverfassung ergänzt zu denken. Denn eben die Motive, die durch ihre Entstehung mit Notwendigkeit den Zusammenbruch einer solchen Stammesverfassung bewirken mußten, treffen wir schon in den Anfängen der Geschichte am Werk. Diese Motive sind in erster Linie die Völkerwanderungen und Völkerkriege, die überall auf Erden der politischen Entwicklung der Gesellschaft den Boden bereitet haben, indem sie teils die zuvor bestehenden Zustände zerstörten, teils sie in das neue Gefüge eingliederten, das der aus dem Krieg hervorgegangene Staat erzeugte. Darum, nicht aus der Vergleichung jetziger und längst vergangener Zustände läßt sich ein Bild der Gesellschaft vor und nach der Entstehung des Staates gewinnen, sondern wir müssen dazu eben auf jene Formen menschlichen Zusammen-

¹⁾ Diese Anschauung von der Ursprünglichkeit des Staates vertritt z. B. noch Ed. Meyer in dem Einleitungsbande seiner Geschichte des Altertums, 2. Aufl., 1907, S. 11. Vgl. zu der ganzen Frage die Kapitel über Stammesgesellschaft und politische Gesellschaft in Bd. 7, sowie meine Elemente der Völkerpsychologie, Kap. II und III.

lebens zurückgehen, die vorhanden waren und teilweise noch unter Bedingungen vorhanden sind, unter denen die Kräfte noch nicht sich regten, aus denen der Staat seinen Ursprung nimmt. Hier ruht eben die Theorie von der Ewigkeit des Staatsgedankens noch immer auf einer unzulässigen Verengung des Aristotelischen Begriffs des Menschen als eines »Zoon politikon«. Für Aristoteles lag das Wesentliche dieses Begriffes lediglich in dem gemeinsamen Leben, nicht in der besonderen Form der Polis, des Staates, unter der sich ihm dieses Leben darstellte; und es wurde ihm leicht, sich diesen Staat seiner Zeit aus den einfacheren Vorstufen der Familie und der eine Mehrheit von Familien umfassenden Dorfgemeinde hervorgewachsen zu denken. Doch diese friedlichen Konstruktionen des Philosophen können heute der harten Wirklichkeit der Geschichte gegenüber nicht mehr standhalten. Die Gesellschaft ist — darin bewahrt das Aristotelische Wort sein Recht — die bleibende Bedingung menschlichen Daseins. Aber ihre Formen wechseln, und insbesondere die Formen der staatlichen Ordnung sind in den ihnen vorangehenden Zuständen des gesellschaftlichen Lebens an sich so wenig vorgebildet, daß vielmehr gerade die wesentlichste Bedingung zur Entstehung des Staates in der Zerstörung dieser vorangegangenen Zustände besteht. Völkerwanderungen, Völkermischungen und Völkerkriege — das sind, so viel wir wissen, in der Alten so gut wie in der Neuen Welt, in ferner, durch die Überlieferung kaum mehr erreichbarer Vergangenheit wie in den noch mitten im Licht der Geschichte liegenden Neubildungen, die Kräfte gewesen, aus denen staatliche Formen entstanden sind, mochten diese nun aus den Trümmern älterer ähnlicher Staaten sich aufbauen oder als wirkliche Neuschöpfungen auf dem Boden einer im Kampf der Völker untergehenden ehemaligen Kultur sich bilden.

Es ist hier nicht der Ort, die verschiedenen und doch in jenen letzten Grundmotiven der Wanderungen und Kämpfe immer wieder übereinstimmenden Formen zu verfolgen, in denen die Geschichte diese Vorgänge der Staatenbildung uns vorführt. Nur darauf muß an dieser Stelle hingewiesen werden, daß das Bild, das sich uns auf Grund des durch die ethnologische Forschung erweiterten Schauplatzes der Geschichte gestaltet, von den Fiktionen weit verschieden

ist, mit denen sich die geläufigen Staatstheorien der Vergangenheit zu behelfen pflegten. Da stellte auf der einen Seite die Vertragstheorie die Entstehung des Staates als einen Akt der Urgesellschaft hin, die sich damit selbst als eine den Einzelnen überlegene, mit einem selbständigen Willen ausgestattete Macht anerkenne. Ihr gegenüber ließ dann die patriarchalische Theorie den Staat unmittelbar aus einer Erweiterung der Familie entstehen, bei der die väterliche Gewalt kontinuierlich in die politische Herrschergewalt übergegangen sei. In beiden Fällen soll der Staat durch seinen Ursprung die Bürgschaft einer friedlichen Existenz der Gesellschaft in sich tragen, indem er dem Streit eines herrschaftslosen Naturzustandes ein Ziel setze. Genau das Gegenteil lehrt die wirkliche Geschichte der menschlichen Gesellschaft. Der natürliche Zustand der Stammesverfassung, der aus den natürlichen Abstammungsverhältnissen entspringt, ist von Hause aus ein friedlicher. Mag es an Fehden einzelner und gelegentlich an langer dauernden Stammesfehden nicht fehlen, — das eigentliche Zeitalter der Stammeskämpfe beginnt erst in dem Augenblick, wo Stämme fremder Abkunft einander den Besitz des Bodens und seiner Hilfsmittel streitig machen, und wo nun durch den Sieg der überlegenen über die schwachere Kultur die Grundlagen von Standes-, von Besitz- und Machtunterschieden entstehen, die ihrerseits wieder alle Faktoren der weiteren Kulturentwicklung in sich tragen. Von der primitiven Kultur des Bodens geht diese Entwicklung aus, um allmählich auf die weiteren Gebiete des Lebens überzugreifen und schließlich in der geistigen Bildung auf der einen und in der kriegerischen Machtentfaltung auf der andern Seite die beiden Herrschaftsmittel zu schaffen, mit denen der Kultur- den Naturzustand überwindet. Nicht der Friede, sondern der Krieg ist daher das früheste und unentbehrlichste Werkzeug der Kultur. Der stabile, keiner Neuschöpfung oder Besserung fähige Zustand natürlicher Stammesverfassungen muß gewaltsam durch den erbitterten Kampf stammesfremder Volksmassen zerstört werden, damit aus den Trümmern die neue Schöpfung der Kultur entstehe, die ebenso den Schutz bereits geborgener Kulturgüter wie die Mittel zur Entstehung neuer in sich birgt. Diese Schöpfung des Kriegs ist der

Staat, und er selbst ist der Schöpfer aller Kultur. Wollte man für die alten verbrauchten Begriffe der Natur- und Kulturvölker neue brauchbarere einsetzen, so würden sich darum keine besseren dafür finden lassen, als das andere Begriffspaar: staatliche und staatlose Völker oder, wie man den gleichen Gegensatz nach beiden Seiten positiv ausdrücken kann: Stammesverfassungen und staatliche Rechtsordnungen.

Die Gegensätze beider Formen der Gesellschaftsordnung, an die so von Anfang an zugleich die Gegensätze von Natur und Kultur gebunden sind, springen in die Augen, wenn wir, alle Zwischenstufen und Übergangsbildungen überspringend, die Extreme einander gegenüberstellen, die sich innerhalb der heutigen Formen menschlicher Gesellschaft noch vorfinden: auf der einen Seite etwa die reinen Stammesgliederungen der australischen Rasse, auf der andern Seite eines der großen orientalischen Weltreiche in seiner alle Teile umfassenden Machtfülle eines einzelnen Herrscherwillens. Dort ist die Stammesverfassung ein Produkt natürlicher Bildung und gewohnheitsmäßiger Übertragung durch die Sitte. Die Zwei-, die Vier-, die Achtgliederungen der Stämme, mögen sie nun Folgen der Teilung bei ihrer Ausbreitung über ein größeres Territorium oder, was bei manchen der viergliedrigen Stämme wahrscheinlich ist, aus dem Zusammentreffen ursprünglich getrennt lebender verwandter Stämme entstanden sein, — sie erscheinen als natürliche Produkte der Vermehrung der Bevölkerungen und ihrer Verbreitung, wobei diese Vorgänge zwar mannigfach von den Einflüssen der Zuwanderung und der Mischung mit andern Stämmen durchkreuzt werden, ohne daß jedoch dadurch der allgemeine Typus der Erscheinungen eine wesentliche Veränderung erfährt. Demgegenüber tritt uns die Bildung des Staates, wo immer wir uns noch ihre Bedingungen vergegenwärtigen können, als eine überall von einheitlichen Willensmotiven getragene Folge von Ereignissen entgegen, die, wie sie äußerlich in der Unterwerfung eingesessener unter eingewanderte Bevölkerungen ihren Ausdruck findet, so ihre bleibenden Spuren in der Neuerschließung der durch die Natur der Länder zur Verfügung gestellten Hilfsmittel des Lebens zurückläßt. Am greifbarsten auch für die weiteren Folgewirkungen kommt

wohl dieser durch den Übergang zum staatlichen Leben vermittelte Schritt von der Natur zur Kultur in der Herrschaft über die Raum- und Zeitmaße zum Ausdruck, in denen die ungeheure Erweiterung des Gesichtskreises, in Verbindung zugleich mit der alle bestimmten Grenzen überschreitenden Beherrschung der Natur, hervortritt. Von der auf die Bewegungsgesetze der beiden großen Gestirne, der Sonne und des Mondes, gegründeten duodezimalen Zeitrechnung und Welteinteilung der Babylonier an bis zu den zehnteiligen Gliederungen der Markgenossenschaften und militärischen Abteilungen der waffenfähigen Mannschaften, wie sie in überraschender Übereinstimmung bei den Kulturvölkern der Alten Welt und weit davon abliegend im Reich der Inka die Grundlage der politischen Verfassung gebildet haben, weist hier alles auf den engen Zusammenhang aller Verzweigungen der Kultur untereinander und zugleich auf die in der Erzeugung der Kulturgüter sich betätigende Schätzung der persönlichen Leistungsfähigkeit hin. Ueberdies zeigt sich hier deutlich, wie als ein weiteres unentbehrliches Glied in diesen Zusammenhang von Kultur und staatlichem Leben die Götterwelt eintritt, zu der sich von dem Augenblick an der Zugang eröffnet, wo die neu erwachten Kulturbedürfnisse Schutzmächte fordern, die gewaltiger sind als die Dämonen, die die Krankheit, den Tod und die sonstigen Begegnisse des Einzel Lebens verursachen. So schafft die Kultur, die das staatliche Leben erzeugt, neue Kulte, die, so mannigfach sie in den alten Dämonenzauber zurückreichen, doch mit dem Umfang und der Bedeutung ihrer Zwecke fortan sich steigern und damit neue Kultwesen aus sich erzeugen, die dem Heer der Dämonen beherrschend gegenüber treten. Wie auf solche Weise aus der neuen Kultur die Kultgotter entstehen, so bilden demnach die Götter selbst ein weithin kenntliches Wahrzeichen der Formen des staatlichen Lebens, derart, daß uns hier die gleichen Erscheinungen unter zwei verschiedenen Aspekten begegnen. Was wir oben als eine Stufenfolge bedeutsamer Kulturschöpfungen kennen lernten, das erscheint hier, unter dem Gesichtspunkt der Organisation der Gesellschaft betrachtet, als eine Unterordnung der das staatliche Leben zusammensetzenden Lebensbedingungen unter die Schutzmächte des Staates. Kulturgotter und Kultgüter, Kult-

götter und Staatsgotter erweisen sich so als zusammengehörige Begriffe. Die Gotter schützen den Staat, in dem sich alle durch die Kultur geschaffenen Güter vereinigen, und der Staat schützt seine Gotter, in deren Herrschaft er eine Bürgschaft seiner eigenen Macht sieht. Und wie die Gotter einen Staat bilden, in welchem sich die ähnliche Verteilung der Gewalten wie im irdischen Staat wiederholt, so erscheint die Organisation dieses himmlischen Staates als ein Abbild des irdischen, dessen Herrscher daher in den großen Kulturreichen als der irdische Vertreter des höchsten Gottes und selbst als irdischer Gott verehrt wird. Beide Anschauungen sind in der Tat nur verschiedene Ausdrucksformen eines und desselben Gedankens der Zusammengehörigkeit von Staat und Götterkultus. Darum wurde es verkehrt sein, wollte man in den Imperatorkulten des Altertums nur eine übertreibende Form der Erniedrigung des Untertans vor dem Herrscher sehen. Vielmehr ist diese Form des Kultus zugleich der adäquate Ausdruck des Staatsgedankens auf dieser Stufe eines auf das höchste gesteigerten Machtbewußtseins, auf welcher ebenso der Staat die Verwirklichung des Reichs der Gotter auf Erden, wie umgekehrt der Gotterhimmel der in eine überirdische Welt sich fortsetzende irdische Staat ist.

Diesem engen Zusammenhang eines der Wirklichkeit angehörenden irdischen mit einem als seine Ergänzung hinzugedachten himmlischen Staate entspricht nun aber auch der relativ späte Ursprung der Göttervorstellungen, der mit dieser Entstehung des Staates aus den ihm vorangehenden Formen der Stammesverfassung durchaus gleichen Schritt hält. So wenig der antike Staat oder ein ihm ähnliches, aus den gleichen Bedingungen der Völkerwanderungen und Völkerkämpfe hervorgewachsenenes politisches Gemeinwesen ohne einen Gotterstaat möglich ist, der als der Träger dieses Ganzen erscheint, ebenso wenig ist hinwiederum eine Gottergesellschaft ursprünglich denkbar, der dieser Hintergrund einer staatlichen Kultur fehlt. Darum finden wir innerhalb jener Zustände primitiver Stammesverfassungen, wie sie die Australier, die Melanesier oder manche der Wald- und Prärieindianer Amerikas darbieten, zwar Zauber- und Dämonenkulte in Fülle, aber von Götterkulten kann so wenig wie von Göttern selbst im eigentlichen Sinne

des Wortes die Rede sein. Was sollten auch Götter der Ackerkultur und der Viehzucht, wo es keine Ackerkultur und keine Viehzucht gibt? Was ein Kriegsgott, wo Stammes- und Völkerkriege unbekannte Dinge sind oder mindestens keine bleibenden Spuren in einer sich entwickelnden Staatsordnung zurückgelassen haben? Die spezifischen Kulte der Völker auf der Stufe der Stammesverfassungen sind eben in Wahrheit die verschiedenen Totemkulte. Den Totemtieren und -pflanzen, die die Objekte dieser Kulte sind, fehlt aber der wesentlichste Charakter der Götter, welcher darin besteht, daß die Götter selbst tätig an der Kulturarbeit des Menschen teilnehmen. Wo es eine solche Kulturarbeit noch nicht gibt, oder wo ihre dürftigen Anfänge dem Einzelnen überlassen bleiben, da mögen die Dämonen ihr wechselvolles Spiel treiben, die Gotter haben in einer solchen der Kultur des gemeinsamen Lebens entbehrenden Welt noch nichts zu suchen. Auch die Totenkulte, die in ihren Anfängen in diese Zeit zurückreichen, bewegen sich in ihr noch in Formen, in denen sie keinerlei Hilfe der Gotter für sich in Anspruch nehmen. Denn zunächst sind die Toten selbst noch als Dämonen gefürchtet; und von dem Punkte aus, wo die Affekte der Furcht allmählich durch die der Fürsorge für die Zukunft der Verstorbenen verdrängt werden, führt erst ein langer Weg durch den Kultus schützender Ahnengeister zu den Verbindungen, die endlich der spätere Jenseitsglaube zwischen der Gotterwelt und den Seelenvorstellungen herstellt. Alles das sind aber bereits Erzeugnisse eines Gotterglaubens, der den Kontakt mit jenen Anfängen, in denen die Gotter entweder selbst auf Erden erschienen, um helfend in die Kulturarbeit des Menschen einzugreifen, oder in denen sie durch ihr Gebot die Naturmächte dem Dienst des Menschen untertan machten, längst schon verloren hat.

Deutlich erkennt man jedoch aus dieser engen Beziehung, in der das vom Staat getragene Ritual der Gotterkulte zu dem Wesen der Gotter selbst steht, wie sehr hier die herkömmliche Unbestimmtheit der Begriffe verdunkelnd gewirkt hat. Wer einen australischen Totemverband einen Staat nennt, dem kann man es ja schließlich nicht verdenken, wenn ihm Emu, Opossum samt Muramura und Churinga für Gotter gelten, oder wenn er den Inhalt eines belie-

bigen Himmelsmärchens, weil in ihm Sonne, Mond und Sterne vorkommen, für eine ernsthaftige Theogonie nimmt. Eine besonders verhängnisvolle Rolle pflegen in der Tat bei dieser verschwenderischen Anwendung des Gotterbegriffs neben den Vorstellungen von Himmelsbewohnern, die in keiner noch so primitiven Mythologie zu fehlen scheinen, jene Anfänge kosmogonischer Mythen zu spielen, die zwar noch ganz im Stil der sonstigen Mythenmärchen der gleichen Stämme gehalten, aber gerade deshalb auch von den Kosmogonien der Kulturvolker, die, wie wir unten sehen werden, meist ebenfalls zum Teil den Märchencharakter bewahrt haben, nicht allzu verschieden sind. Namentlich ist es die eine Eigenschaft, daß die Gotter dieser Schöpfungsmythen durchgehends kultlose Gotter sind, oder daß, wo unter ihnen die Namen von Kultgottern vorkommen, diese als kosmogonische Götter ganzlich außerhalb einer Kultbedeutung zu stehen pflegen. Der Grund dieser Eigenschaft liegt daher offenbar im Wesen dieser Mythenbildungen. Die eigentlichen Gotter sind nicht bloß Objekte, sondern sie sind wesentlich zugleich Produkte des Kultus. Woher anders konnten wir auch zutreffende Vorstellungen von den alten indischen, iranischen, griechischen Gottern oder von dem israelitischen Jahwe schöpfen als aus den Beschwörungen, den Lob- und Preisliedern, in denen die segnende Tätigkeit dieser Gotter geschildert, und aus den Opfern, in denen ihre Mithilfe gewonnen wird? Der Ursprung der kosmogonischen Mythen dagegen liegt auf einem ganz anderen Boden. Die Fragen, wie sich Himmel und Erde getrennt, wie sich Licht und Dunkel geschieden, wie Sonne und Mond ihre Wege am Himmel begonnen haben, diese und ähnliche sind von Kult und Kultur im wesentlichen ganz unabhängig: die Antworten auf sie können mehr oder weniger naiv oder von philosophischen Ideen durchsetzt sein, unter allen Umständen handelt es sich aber bei ihnen um intellektuelle Fragen, die mit dem Wohl und Wehe des Menschen nichts zu tun haben oder doch verhältnismaßig spät erst in Beziehung dazu gebracht werden. Darum nehmen nun aber auch nicht nur die Gotter, sondern auch die Gottermymen, die in dieses Gebiet gehören, von Anfang an eine abgesonderte Stellung ein; und Gotter können die Wesen, auf die sich diese Theogonien beziehen,

überhaupt erst genannt werden, wo sie einer Vereinigung von Kultgöttern sich einordnen. In diesem Sinne sind also die Weltschöpfer der babylonischen, der indischen, der griechischen Kosmogonien Götter, obgleich sie sich innerhalb der Kosmogonie selbst nicht als Kultgötter betätigen. Dagegen ist der melanesische Qat weder ein Kultgott noch überhaupt ein Gott, sondern ein Damon, der, wie so manche andere der primitiven Naturdämonen, schließlich zum Hauptträger ergötzlicher Scherzmarchen geworden ist. Statt hier, wie überall, den Charakter eines mythologischen Wesens von der Stellung abhängig zu machen, die es in der Gesamtheit der Mythen und Kulte einnimmt, pflegt man umgekehrt diese Stellung innerhalb irgendwelcher kosmogonischer Vorstellungen zu benutzen, um irgendein Objekt als einen Gott zu kennzeichnen. So kann es kommen, daß man, weit entfernt, aus der Kultlosigkeit der kosmogonischen Götter Bedenken gegen ihre gottliche Natur zu schöpfen, vielmehr umgekehrt die Kultlosigkeit der Gottheiten als ein Zeugnis urwüchsigen Gotterglaubens betrachtet. Nun mag ein Gotterglaube ohne einen Kultus, durch den sich der Mensch die Gunst und den Schutz der Götter zu erringen hofft, für einen indischen Brahmanen am Platze sein, vom primitiven Menschen verlangt man damit Unmögliches. Vollends, wenn auf der andern Seite Meteorsteine, Fetische und alle möglichen andern Objekte von Zauberkulten zu den Gottern gezählt werden. Ihre eigentliche Ursache hat aber diese Unsicherheit der mythologischen Begriffe offenbar darin, daß man bei der Frage nach dem Ursprung der Gotter die Beziehung zwischen Kult und Kultur auf der einen und die zwischen den Gottern und dem Staat auf der andern Seite völlig außer Acht läßt. Da ist es dann selbstverständlich, daß als der eigentlich konstituierende Bestandteil des Götterbegriffs schließlich nichts übrig bleibt als ein beliebiges Natur- oder Kunstobjekt, dem irgendwelche unheimliche oder zauberhafte Eigenschaften zugeschrieben werden. Es mag sein, daß ein nicht ganz geringer Teil der Schuld an dieser Verwirrung der Gotterbegriffe der Ethnologie zufällt. Nachdem sich diese zumeist astralmythologischen Vorstellungen zugewandt hatte, lag es ihr nahe, sich nunmehr irgendwelcher Mond- oder Sonnenmythen in ähnlichem Sinne als einer Art von Leitfos-

silien für die Erkundung von Gottervorstellungen zu bedienen, wie man etwa Merkmale von Waffen, Werkzeugen oder von Formen der Totenbestattung zur Erforschung prähistorischer Verhältnisse verwendet. Mag aber auch den Ethnologen diese Verpflanzung der ihnen geläufigen Methode singularer Vergleichung auf ein Gebiet, auf dem sie unanwendbar ist, nicht allzu sehr verdacht werden, so ist es doch schwerer begreiflich, daß sich auch die Religionshistoriker jener ethnologischen Befunde von Himmelsbewohnern mit Emuflüßern oder von »höchsten guten Wesen«, die keines Kultes bedürfen, bemächtigen, um darauf die Annahme einer Gottesidee zu gründen, die im Anfang aller späteren Mythologie stehe. Eine solche Gottesidee gibt es in der Geschichte jedenfalls nicht. Wohl aber lehrt diese, daß es keinen Gott gibt ohne die ihm entsprechende Kulturumgebung, und daß zu den wesentlichen Faktoren dieser Kulturumgebung, soweit unsere Erfahrung reicht, der Staat und sein Gotterkult gehören.

Nun sind freilich Staaten so wenig wie Gotter mit einem Male entstanden; und so treten uns denn auch vornehmlich in den Gebieten der Halbkulturvölker mannigfache Übergangsbildungen entgegen. Beispiele solcher Zwischenstufen zwischen Dämonen- und Gotterkulten sind oben geschildert worden. Für sie alle, mögen sie nun Übertragungen aus einer fremden Kultursphäre oder Rudimente einer älteren Kultur sein, ist die Mischung der Gotter- mit Dämonenkulten kennzeichnend, während die weitere Entwicklung vornehmlich darin sich betätigt, daß die an die Erde gebundenen primitiven Dämonenkulte in dem Maße von dem Kult der Himmelsgotter zurückgedrängt werden, als sich neue Kulturgebiete erschließen. Im Hinblick auf die Komplikation der Bedingungen, von denen hierbei die Entwicklung der politischen Gesellschaft auf der einen und der Gotterkulte auf der andern Seite abhängt, wird aber begreiflich, daß beide namentlich in ihren Anfängen zum Teil gesonderte Wege einschlagen können. So bieten die afrikanischen Neger- und Bantuvölker im allgemeinen eine verhältnismäßig hohe Stufe politischer Kultur, während die religiösen Zustände infolge des Überwucherns primitiver Fetisch- und Ahnenkulte in hohem Grade rückständig geblieben sind. Noch eigenartiger verhalten sich in dieser

Beziehung die Bevölkerungen der polynesischen Inselwelt. Hier verraten die sozialen Zustände eine weit zurückreichende, wenn auch vielfach zumeist wieder in Verfall geratene politische Entwicklung mit ausgebildeter Ständescheidung. Aber trotz der aus dieser hervorgegangenen einflußreichen Priesterschaft hat es die in der insularen Lage begründete Stabilität der materiellen Kultur nur wenig zu einem eigentlichen Gotterkult kommen lassen, dessen Stelle hier ebenfalls zumeist Dämonen- und Zauberkulte einnehmen, während auf der andern Seite die mythologische Phantasie dieser Stämme eine reiche Theogonie und Kosmogonie entwickelte, deren Objekte freilich durchweg zu den »kultlosen Göttern« gehören. Dieser Einfluß mannigfacher Nebenbedingungen verschwindet erst auf den höheren Stufen politischer Entwicklung, um nun die Beziehungen zwischen beiden Gebieten klar hervortreten zu lassen. Den entscheidenden Wendepunkt bildet aber hier die Erhebung der Gotter zu Staatsgöttern.

b. Orts-, Stammes- und Volksgötter.

Der Verbreitung der Gotterkulte über die zunehmende Mannigfaltigkeit der Kulturgebiete geht die Differenzierung der Kulte selbst und ihrer Götter parallel. Ein vielgestaltiger Polytheismus ist daher im Sinne der hier vorausgesetzten Begrenzung des Gotterbegriffs eines der frühesten äußeren Zeichen zunehmender Kultur. Doch dieser Differenzierungstendenz geht nicht minder eine entgegengesetzte parallel, die auf die Vereinheitlichung des Gotterhimmels gerichtet ist. Sie ist eng an die mit der Scheidung der Götter- von den Dämonenkulten eintretende politische Entwicklung gebunden, und sie betätigt sich zunächst in der Unterordnung einer Mehrheit von Lokal- und Stammesgöttern unter eine herrschende Gottheit, deren Sitz im allgemeinen mit dem einer herrschenden Stadt oder eines führenden Stammes zusammenfällt. Als das letzte Produkt dieses Prozesses kann endlich eine oberste Volksgottheit entstehen, der sich entweder die zuvor selbständigen Götter unterwerfen oder hinter der sie schließlich verschwinden. Strebt demnach die Berufsteilung innerhalb der Götterwelt, die mit der

zunehmenden Kultur eintritt, dem Polytheismus zu, so ist die mit dieser Zunahme zugleich erfolgende staatliche und nationale Entwicklung auf eine Beschränkung dieser Vielheit durch die Oberherrschaft eines höchsten Gottes gerichtet.

Am klarsten treten uns diese einander entgegen- und zugleich zusammenwirkenden Tendenzen in der Geschichte der altorientalischen Religionen, insbesondere der semitisch-hamitischen Reiche vor Augen. So ist der ägyptische Götterhimmel sichtlich aus einer Vielheit von Lokalgöttern hervorgewachsen, die sich je nach dem Prinzipat der einzelnen Städte sukzessiv zu Reichsgöttern erhoben und in ihrer wechselnden Herrschaft eine Art Wechsel der Gotterdynastien erzeugten, in welchem sich bis zu einem gewissen Grade der Wechsel der Herrscherdynastien spiegelte. Ähnlich erhob sich im Zweistromlande der Stadtgott von Babel zum obersten Gott, den der Mythos in der ihm eigenen rückwärts gerichteten Projektion zum Besieger der Dämonen erhob, den die übrigen Götter zu ihrem Herrscher und zum Stifter der Weltordnung erwählt hatten. Hiernach hat man angenommen, diese Entstehung eines obersten Gottes sei allgemein aus der Vereinigung einer Anzahl von Städten oder Provinzen zu einer Reichseinheit unter der Vorherrschaft einer Hauptstadt hervorgegangen. Gleichwohl widersprechen dem nicht nur die den Übergang der Stammesorganisation in staatliche Bildungen begleitenden allgemeinen Bedingungen, sondern auch einzelne Züge der Kultur und des Kultus, die in die Zeiten dieses Übergangs zurückreichen. Zunächst ist die Städtegründung, an die vorzugsweise die Entstehung von Lokalgöttern gebunden ist, im allgemeinen ein Vorgang, der der Entstehung der politischen Gesellschaft erst nachfolgt. In den Anfängen dieser können daher die politisch geeinten Stämme noch ein nomadisierendes Wanderleben führen, welches zwar die Entstehung von Stammesgötterheiten, nicht aber diejenige fest lokalisierter Stadgottheiten zuläßt. Das hervorragendste Beispiel dieser Art ist der Stammesgott der Israeliten. Die Heiligtümer Jahwes, an die man den Gott selbst gebunden dachte, wurden in der Bundeslade von dem Volk oder dem führenden Stamm auf seinen Wanderungen mitgeführt, und erst als der Tempel zu Jerusalem erbaut war, fand die Bundeslade

dauernd im Tempel ihre Stätte. Ähnlich führte in der ältesten Zeit Ägyptens der König den Gott seines Stammes in seinem Lager mit sich, und erst als die Könige ihre Residenz dauernd in einer der Städte des Reiches aufschlugen, striebten sie dann den Gott dieser Stadt zum obersten Reichsgott zu erheben, eine Tendenz, die sich freilich infolge des Wechsels der Königssitze und der Konkurrenz, in die dadurch die neuen mit den alten Gottern traten, niemals völlig durchzusetzen vermochte. Der in späterer Zeit einflußreichste dieser Gotter, Osiris, verdankte endlich seine Herrschaft nicht seiner Heimat, sondern seinem Kultus, der dem wachsenden Bedürfnis, das der zunehmende Einfluß der Totenkulte mit sich führte, besser entsprach als die älteren Gotter. Vollends bei den indogermanischen Völkern sind die Beherrscher des Götterhimmels niemals Lokalgötter gewesen, ein Ahuramazda und Indra so wenig wie der griechische Zeus oder der germanische Wodan-Odin. Vielmehr stellte sich hier, falls überhaupt das Bedürfnis nach lokalen Schutzgottheiten rege wurde, eher das Umgekehrte ein: nicht der oberste Gott, sondern eine der andern Gottheiten, die die Eigenart des Stammes oder der Stadt durch ihren besonderen Charakter zum Ausdruck brachte, wurde zur Schutzgottheit gewählt. Wahrscheinlich ist schon hier teilweise das Motiv von Einfluß gewesen, der allzu weitreichende Herrschaftsbereich einer Gottheit entspreche dem speziellen Schutzbedürfnis eines Gemeinwesens weniger als eine Gottheit von beschränkterer Wirkungssphäre, ein Motiv, das noch in manchen Lokalheroen griechischer Landschaften und schließlich in den Schutzheiligen christlicher Städte nachwirkte. In diesem Verlangen nach spezifischen Gottern oder göttlichen Mittelwesen, die von der Gottheit mit solcher Mission ausgerüstet sind, kommt dann wieder jene der Vereinheitlichung des Götterhimmels entgegenwirkende polytheistische Tendenz der Kultur zum Ausdruck.

Darum beruht es nun aber auch auf einer Vermengung disparater Motive, wenn von einzelnen Forschern die Ausbildung oberster Kultgötter entweder auf eine den inneren Bedingungen der geistigen, insbesondere der religiösen Kultur immanente monotheistische Tendenz oder auf eine Art vorausnehmender Offen-

barung zurückgeführt wird¹⁾. Die geistige Kultur ist vielmehr auf lange hinaus sichtlich von jener polytheistischen Tendenz erfüllt, die aus der Scheidung der Kulturgebiete hervorgeht. Ihr wirkt dann allerdings teils die Macht großer Staatseinheiten, wie in den orientalischen Weltreichen, teils aber in ähnlichem Sinne die Entstehung eines gemeinsamen nationalen Bewußtseins, wie im allgemeinen bei den verschiedenen indogermanischen Völkern, entgegen. Wie sehr gerade der Reichtum der Kultur auch die Gotterwelt bereichert, die eben hierin, wie in allem andern, ein Spiegelbild der Kultur selbst ist, dafür bietet der griechische Gotterhimmel das sprechendste Zeugnis. Wenn daher schließlich doch auch die Entwicklung der geistigen Kultur im monotheistischen Sinne gewirkt hat, so sind es, so viel sich erkennen läßt, vornehmlich zwei Motive gewesen, die einem solchen Ziele zustrebten. Das eine bestand in einem Zurücktreten der andern Kulturinteressen gegenüber dem Streben nach politischer und nationaler Einheit, das andere erwuchs aus der Einwirkung des philosophischen Denkens auf die spätere Entwicklung der Religion.

c. Die Entwicklung der Staatsgotter.

Über die Ursprünge und die frühere Entwicklung der mythologischen Systeme der großen Kulturvölker des Orients, der Babylonier, Ägypter und der Indo-Iranier, sind in historischer und wahrscheinlich noch weit mehr in vorhistorischer Zeit so viele und so mächtige Kulturströmungen hingegangen, daß uns hier überall die Mythenbildungen bereits in Formen begegnen, in denen sie höchstens in einzelnen Spuren auf ihre einstige Entstehung zurückweisen. So auffallend, wie sie auf den ersten Blick scheinen konnte, ist diese Tatsache nicht. Je älter eine Kultur, um so mehr haben verändernde Einflüsse Zeit gefunden, noch ältere

¹⁾ Fr. Delitzsch, *Babel und Bibel*, I. Vortr., 1903. A. Jeremias, *Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion*, 1904. Delitzsch vertritt den ersten, Jeremias den zweiten dieser beiden Standpunkte speziell mit Rücksicht auf den babylonischen Gotterhimmel. Vgl. dazu auch J. Hehn, *Die biblische und die babylonische Gottesidee*, 1913, S. 16ff. Der letztere Autor durfte dabei freilich den Spuren des altisraelitischen Polytheismus nicht gerecht werden.

Kulturen zu zerstören. Wo sich dagegen eine Entwicklung noch verhältnismäßig im Licht der Geschichte vollzieht, mag es daher eher gelingen, den Spuren des Ursprungs nachzugehen. Das Altertum ist eben nicht, wie Bacon es nannte, das »Jugendalter der Menschheit«, sondern es ruht auf einem tieferen, in seinen ältesten Schichten uns zumeist unzugänglich gewordenen und von weit zurückliegenden Umwälzungen veränderten Kulturboden. Das gilt vor allem von jenen großen Kulturreichen des Morgenlandes, die seit alter Zeit Bedingungen unterworfen waren, die, so hilfreich sie der Entwicklung und Ausbreitung der Kultur entgegenkamen, doch zugleich ihrem ganzen Wesen nach auf die Zerstörung alterer Kulturen hinwirken mußten. Dahin gehört zunächst die Ausbildung despotischer Herrschaftsformen, die, indem sie mit der äußeren Rechtsordnung den Gotterkult an feste Normen binden, alles was außerhalb dieser Normen steht und damit auch das, was ihnen vorausgeht, zu zerstören suchen. Vor allem aber pflegt die Entstehung eines geschlossenen, von übereinstimmenden Zwecken geleiteten Priesterstandes, je mehr dieser, aus den Bedürfnissen des Kultus hervorgegangen, die intellektuelle Macht und die religiöse Führung im Besitz hat, nicht nur umgestaltend, sondern in hervorragendem Maße auch austilgend auf die außerhalb der eigenen Kultgemeinschaft liegenden Glaubensformen und Mythen einzuwirken. So läßt schon der eine Umstand, daß die babylonische Mythologie bereits in der frühesten uns bekannt gewordenen Form von Anschauungen erfüllt ist, die auf einer verhältnismäßig hoch ausgebildeten Beobachtung des Sternhimmels beruhen, darauf zurückschließen, daß dieses mythologische System eine lange Vergangenheit hinter sich hat, und daß wir daher in keiner Weise berechtigt sind, die Götter, die uns in diesen Mythen begegnen, als ursprüngliche anzusehen. Nicht minder fehlt hier eine Heldensage, aus der sich etwa Beziehungen zwischen Helden und Gottern ergeben. Denn selbst das berühmte Gilgameschepos, die vollendetste mythologische Dichtung, die die Literatur der Babylonier aufzuweisen hat, zeigt, mag ihm nun eine noch ältere Heldensage zugrunde liegen oder nicht, in seiner überlieferten Gestalt so sehr die Spuren einer von astrologischen Ideen geleiteten Überarbeitung,

daß es wenigstens in seiner endgültigen Fassung einer unter spezifisch theologischen Einflüssen entstandenen Priesterlegende ähnlicher sieht als einem aus volksmäßiger Sage entstandenen Heldengedicht¹⁾. Nicht minder gilt das von den überlieferten Schöpfungsmythen der Babylonier, von denen einzelne, wie die merkwürdige Legende vom Ursprung des Zahnschmerzes, offenbar eine frei nach kosmogonischen Vorbildern komponierte scherzhafte Erfindung ist. Andere Züge in diesen Mythen, wie der über die Herrschaft unter den Gottern entscheidende »Raub der Schicksalstafeln« in der Sage vom Sturmvogel Zû oder die im Mittelpunkt der Etana-Legende stehende Suche nach dem »Kraut des Gebarens«, tragen unzweideutig die Spuren eines Priesterstandes an sich, der sich den Besitz geheimnisvoller Offenbarungen zuschreibt, und der, wie überall im alten Orient, in der Pflege einer zu einem guten Teil noch in den Banden des Zauberglaubens liegenden Heilkunde der Rechtsnachfolger der primitiven Medizinmänner ist²⁾. Schon der Umstand, daß diese ganze Mythologie im wesentlichen Kosmogonie ist, macht übrigens nicht bloß ihre Ursprünglichkeit unwahrscheinlich, sondern er zeigt insbesondere auch, daß uns diese Mythen über den Ursprung der Gottervorstellungen keinerlei Aufschluß geben können, da in die Kosmogonie selbst bereits die späteren Götter eingehen. Man gewinnt so von diesem Götterhimmel, abgesehen von dem, was man unbedenklich der von dem Priesterstande gepflegten Astrologie zuschreiben kann, etwa den Eindruck, den uns die griechische Mythologie machen würde, wenn uns von der ganzen Überlieferung nichts geblieben wäre als die Hesiodische Theogonie. So manches Ursprüngliche eine solche Dichtung bewahrt haben mag, sie selbst ist nicht der Anfang des Mythos, und am allerwenigsten sind die in ihr auftretenden Götter echte Repräsentanten der Gottervorstellungen, wie sie sich bei den abendländischen Völkern unter dem Einfluß der historischen Heldensage entwickelt haben. Auch die

¹⁾ Vgl. die eingehende Darlegung des Inhaltes bei P. Jensen, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur Bd. I, 1906, S. 1 ff. In kürzerem Auszug gibt denselben O. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrier, 1907, S. 71 ff. Über seine Beziehungen zu andern Legenden vgl. Bd. 5², S. 475 ff.

²⁾ Vgl. die kurze Inhaltsangabe der angeführten Mythen bei O. Weber, a. a. O. S. 59 ff., 65 ff., 68 ff.

Hesiodischen Götter der Griechen, die nicht, wie die der Helden-sage, der Umgebung eines ritterliche Künste und Kampfesüberlieferungen pflegenden Adels, sondern den Kreisen einer in alten Zauber- und Marchentraditionen befangen gebliebenen Landbevölkerung entstammen, sind ja übrigens mehr Dämonen als wirkliche Götter, gleichen Ursprungs mit den Titanen, mit denen sie um die Weltherrschaft kämpfen. Vollends das Titanengeschlecht ver-rät in der bunten Mischung seiner Gestalten durchaus jene Eigenart der Dämonen, in der sich ebenso die furchterregenden äußern Naturerscheinungen wie die dem Menschen unsichtbar nahenden, im Reflex wechselnder Gemütsstimmungen bald drohenden, bald glückbringenden Schicksalsmächte verkörpern (Hs.Theogonie 207 ff.)¹⁾.

Wie der babylonische, so ist auch der ägyptische Götterhimmel augenscheinlich nicht der Ausbildung persönlicher Götter günstig gewesen, wenngleich andere Ursachen als dort eine solche Entwicklung hintanhaltend mochten. Aus einer Vielheit ursprünglicher Lokalkulte hervorgewachsen, deren Mittelpunkte zunächst schwerlich etwas anderes als dämonische Sondergotter und an sie geknüpfte Ortssagen waren, mit denen sich uralte, zu jeder Zeit einen hervorstechenden Zug der ägyptischen Religion bildende Seelenvorstellungen und Überlebnisse totemistischer Ahnenverehrung verbanden, hat hier allerdings in sehr früher Zeit schon der Sonnenkult diese Lokalkulte um sich gesammelt. Aber das ist bei der sehr viel größeren Selbständigkeit, die sich politisch die Vasallenstaaten des Reiches im Vergleich mit Babylonien bewahrten, zugleich in der Form einer Differenzierung erfolgt, die an die heute noch bei afrikanischen Völkern bestehende Tradition erinnert, von den Vorfahren seien Sonne und Mond in jeder Landschaft als besondere, ihr allein zukommende Gestirne angesehen worden (vgl. oben Bd. 5², S. 277). Auch der Sonnengott Rē wurde zwar in jeder Landschaft mit dem gleichen Namen benannt, aber er galt zugleich als ein besonderer Gott²⁾. Er hatte sich, wie man dies Verhältnis wohl ausdrücken darf, den einstigen Lokaldämon assimiliert, und er hatte damit etwas vom Wesen des letzteren in sich aufge-

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 457 ff.

²⁾ A. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter, S. 9 ff.

nommen. So vereinigte dieser Sonnenkult beide, den allgemeinen und den Lokalgott, in sich, genau so wie wir das heute noch bei den christlichen Marien- und Heiligenkulten beobachten können. Dabei führte aber, abgesehen von dieser in das Gebiet der Ortsdämonen hinüberleitenden Differenzierung, auch der Charakter des Sonnengottes selbst Eigenschaften mit sich, die seiner Fortbildung zu einer persönlichen Gottheit im Wege standen. Sie mußten auf die übrigen altägyptischen Götter um so mehr herüberwirken, da diese zumeist in noch höherem Grade ihre ursprüngliche lokale Natur und den uralten Zusammenhang mit dem Tierkultus bewahrt hatten. Der Sonnengott bleibt, wie sehr auch der Mythos sich bemühen mag, ihn zu andern Naturgottern, insbesondere zum Mond und zu den Gestirnen in Beziehung zu setzen, immerhin ein einsam am Himmel dahinwandelndes Wesen. Er muß, wie in Iran und Indien und wahrscheinlich auch im alten Mexiko, mit andern himmlischen oder irdischen Feuererscheinungen in Verbindung gebracht werden, wenn er als lebendig handelnder Gott hervortreten soll¹⁾. Ubrigens zeigen nicht minder die abgeblaßten Gestalten der alten indo-iranischen Sonnengötter, des Surya und Mithra der Veden und des Avesta, daß die festere Fixierung der Vorstellung eines Gottes in einem bestimmten Naturobjekt, namentlich einem solchen, das, wie die Sonne, einem Wandel der Gestalt nicht unterworfen ist, der Ausbildung persönlicher Eigenschaften hemmend im Wege steht. Auch der griechische Helios macht davon keine Ausnahme. Er steht, in so hohes Altertum der Glaube an seine göttliche Natur zurückreicht, noch bei Homer außerhalb der eigentlichen Gotterwelt. Er besitzt zwar seine Rinderherden und greift da und dort einmal in das Leben irdischer Helden ein. Doch, wie er in der Ratsversammlung der Gotter fehlt, so bleiben seine Handlungen die eines Einzelgottes. Als ein Sohn des Titanen Hyperion, des »Hochwandelnden«, wird er gelegentlich selbst zu den Titanen gezählt (Apollodor I, 4, 2). Das ändert sich erst, als in der hellenistischen Zeit orientalische und griechische Kulte aufeinander zu wirken beginnen, und nun in der gesamten von dem römischen Im-

¹⁾ Über die Feuergötter im alten Mexiko vgl. K. Th. Preuß, Mitteilungen der anthropolog. Gesellschaft in Wien, Bd. 23, 1903, S. 129 ff.

perium berührten Welt der persische Mithra und neben ihm in Griechenland selbst und in den von hellenischer Kultur beeinflussten Gebieten Helios zu herrschenden Gottheiten sich erheben. Hier gewinnt nun der eine dieser Sonnengötter, Mithra, vor allem unter dem Einfluß griechischer Mythologie persönliches Leben; der andere, Helios, übernimmt von seinem orientalischen Rivalen jene Züge eines spezifischen Imperatorengottes, die den Kaiser als irdischen Sonnengott, ebenso wie die himmlische Welt als Abbild und Vorbild des römischen Imperium erscheinen lassen¹⁾. Damit waren aber auch die Schranken durchbrochen, die Mithra wie Helios ursprünglich als Einzelgotter von einer sie umgebenden und in lebendiger Wechselwirkung mit ihnen stehenden Gotterwelt geschieden hatten. In die Tempel des Mithra zogen neben ihm andere orientalische Gotter, vor allem avestische und ägyptische ein; der griechische Helios vollends umgab sich außer mit ihnen auch noch mit der ganzen griechischen Götterwelt, und schließlich nahmen sich die beiden Sonnengotter selbst samt ihrem Gefolge wechselweise in ihre Gotterkreise auf²⁾. So entspricht hier der im Gefolge der Orientzüge Alexanders eingetretenen Mischung der Kulturen ein internationales Pantheon, wie ja Kaiser Hadrian einen der Vereinigung der Gotter aller Völker bestimmten Tempel wirklich errichten ließ. Darum konnte es wohl scheinen, als wiederhole sich hier auf einer umfassenderen Weltbühne das Schauspiel des griechischen Olymp: eine Versammlung von Gottern, die, einem obersten Gott untertan, die verschiedenen Richtungen der Weltordnung und dabei zugleich durch die Beziehungen, in die sie zueinander gesetzt sind, deren Einheit repräsentieren. Doch diese Neubildung würde nicht möglich gewesen sein, hatte sie nicht in dem dereinst unter dem Einfluß der Heldensage entstandenen griechischen Götterstaat ihr Vorbild gefunden. Mithras Geburt aus einem Felsen in-

¹⁾ Vgl. F. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, deutsch von G. Gehrich, 1903.

²⁾ A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 1903, S. 64ff. Ein bezeichnendes Dokument für diese Mischung der mythologischen Elemente, in den Kreisen, in denen die spezifisch hellenische Richtung prävalierte, ist Kaiser Julians »Rede auf König Helios« (A. Mau, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians*, 1907, S. 127ff.), in der freilich außerdem die philosophischen Ideen des Neuplatonismus eine stark hervortretende Rolle spielen.

initten der ihre Herden weidenden Hirten trägt das bekannte Gepräge der marchenhaften Heldengeburten, sein Kampf mit dem Urstier das einer frei nach den Motiven der Herakles- und anderer Heroensagen erfundenen Fabel; die Gotterkämpfe endlich, die er siegreich besteht, sind Nachdichtungen der alten kosmogonischen Mythen, die einen Kampf der Götter an den Anfang der Weltordnung stellen. Hier ist nirgends eine Spur ursprünglichen mythologischen Werdens zu finden, sondern, wie diese ganze Religion synkretistisch ist, so sind ihre Mythen kunstlich zusammengetragene Motive aus verbreiteten Märchen- und Sagenstoffen. Wo dagegen die Mythen, mit denen die unter der Ägide des Sonnengottes entstandene Theosophie diesen ausstattet, hinter den Kultzwecken zurücktreten, denen er seine wirkliche Macht verdankt, da lost er sich ganz von diesem Hintergrund einer ihn umgebenden Gotterwelt. Indem endlich auch bei diesen Gottern im Wandel der Zeiten Motive den Vorrang gewinnen, die nicht dem irdischen Leben des Menschen, sondern einem nach dem Tode beginnenden, dem er zustrebt, angehören, tritt hier ein neues Moment hinzu, das der alten Göttersage gefehlt hat: der Gott wird zum Träger einer religiösen Legende. Dies ist ein Übergang von universalhistorischer Bedeutung, auf den wir später zurückkommen werden. Es ist aber derselbe Übergang, der sich schon vor dieser Zeit auf ägyptischem Boden in der Verdrängung der alten dämonischen Naturgötter durch den Osiriskult mit seinem neuen Gotterkreis vollzogen hatte. Wenn daher zu Mithra und Helios vornehmlich noch Osiris und Serapis in der aus den Kulte aller Nationen gemischten Gotterwelt dieses Zeitalters hinzutraten, so hatte das wohl nicht bloß in dem Streben, sich womöglich alle gottlichen Mächte dienstbar zu machen, sondern mehr noch darin seine Quelle, daß der religiöse Gedankengehalt dieser Kulte im wesentlichen ein übereinstimmender war. In der Tat bilden die Osiris- und die Mithralegende Variationen desselben Themas, das uns in den griechischen Demeter- und Dionysoslegenden begegnet, und das schließlich in den Kultlegenden aller entwickelteren Religionen wiederkehrt. Gerade hierin aber zeigt sich zugleich, daß aus dieser Mythenbildung, die die überlieferten Vorstellungen neuen religiösen Ideen dienstbar macht,

für die Erkenntnis der Entstehung der Gotter kein Aufschluß gewonnen werden kann. Denn die Kultlegende in ihren in diesem Zeitalter über die Kulturvölker verbreiteten mannigfach variierenden Formen bezeichnet das Ende eines Prozesses, der mit der Entstehung der Götter aus vorangegangenen niedrigeren mythologischen Vorstellungen seinen Anfang genommen hat.

Nicht wesentlich anders als mit den mythologischen Traditionen der übrigen altorientalischen Kulturvölker verhält es sich endlich mit den in den Veden und dem Avesta niedergelegten Anschauungen der alten Inder und der ihnen stammverwandten Iranier. Hier wie dort haben die ursprünglichen Naturgotter tiefgreifende Umwandlungen durch die Einflüsse theosophischer Spekulation und religiöser Hymnendichtung erfahren. Über die hinter diesen Umbildungen stehende ursprüngliche Naturbedeutung gewisser Göttergestalten sind darum zwar mehr oder minder sichere Vermutungen möglich; doch über die historischen und die psychologischen Bedingungen, unter denen die von den Einflüssen des späteren religiösen Kultus noch unabhängigen Gotter entstanden, enthalten selbst die ältesten Überlieferungen nur dürftige Andeutungen. Nichts bezeugt dies sprechender als die Tatsache, daß in den Veden nicht bloß die einstigen Naturgötter durch den Kultus umgebildet, sondern daß aus diesem, insbesondere aus dem Opfer, neue Gotter entwickelt wurden. Die Herrschaft, die diese Opfergötter schon in der frühesten, durch die geschichtliche Überlieferung erreichbaren Zeit erlangt haben, zeigt aber deutlich, daß diese ganze uns zugängliche Entwicklung bereits mit einem Stadium beginnt, wo der Kultus selbst mit dem ihn beseelenden Streben nach Befriedigung der dringendsten Lebensbedürfnisse der Gemeinschaft sowie nach Trost und Hilfe für den einzelnen Menschen für das Wesen dieser Götter bestimmend geworden ist. So bietet sich hier dasselbe Schauspiel schon in uralter Zeit, das uns, vom Licht der Geschichte beleuchtet, in den Mithra-, Osiris- und den ihnen verwandten Kulturen entgegentritt. Nicht minder ist der altiranische Mythos von dem Kampf der Götter des Lichts und der Finsternis durch den Kultus seinem einstigen kosmogonischen Inhalte sichtlich entfremdet worden. War dieser wohl nur eine Variante der weitver-

breiteten Mythen gewesen, die die Weltschöpfung als einen Kampf von Göttern oder Dämonen schildern, so hat der Kultus fruhe schon dieser Naturbedeutung einen ethischen Sinn untergelegt, der nun mächtig in die weitere Ausbildung der Gotter eingriff. So sind hier überall die Gotter nicht nur in den uns zugänglichen Gestalten, die sie in der Überlieferung angenommen, wesentlich erst aus dem Kult hervorgegangen, sondern dieser hat auch, um so mehr, je strenger er von frühe an von festen Satzungen umgeben und von ethischen und religiösen Gedanken getragen war, die Spuren verwischt, die auf den Ursprung der Gotter zurückweisen.

9. Der griechische Götterstaat.

a. Der Ursprung der griechischen Gotterkulte.

Unter den abendlandischen Volkern sind es vornehmlich die Griechen und die Germanen, die uns in den älteren Quellen ihrer Sage und Dichtung ein umfassenderes Bild eines von Anfang an von politischen Einflüssen getragenen und dabei zugleich die andern Richtungen des geistigen Lebens in sich aufnehmenden Gottermythus bieten. Doch führt hier der griechische Mythos wieder die günstigeren Bedingungen mit sich, so wenig man auch die schon in vorhistorischer Zeit beginnenden und in der späteren sich steigernden Einwirkungen fremder Kulte übersehen darf. Denn die Freiheit, mit der sich in diesem Fall der Gottermythus von früh an, wenig gehemmt durch zwingende Kultnormen, entwickeln konnte, bietet ein Beispiel so unbeschränkter Bewegung der mythenbildenden Phantasie, wie sie sonst nur im Mythenmärchen und in der Heldensage vorzukommen pflegt. Hiergegen muß insbesondere auch die germanische Gottersage um so mehr zurückstehen, da die Dichtung, die sie in ihrer ursprünglichen Form zu gestalten suchte, bereits innerhalb des Gedankenkreises einer neuen Weltanschauung, der christlichen, steht, von der ungewiß bleibt, wie viel von ihr in jene Lieder nordischer Skalden, die die einstige Gotterwelt dem Gedächtnis bewahren oder auch als Grundlagen freier epischer Dichtung benutzen wollten, übergegangen ist. Rückschlüsse vollends, die man in der deutschen Mythologie aus den in Märchen

und einzelnen Ortssagen erhaltenen Zeugnissen auf die früheren Götter zu machen sucht, sind schon um deswillen unsicher, weil sie auf der Voraussetzung ruhen, solche Mythenbildungen seien Reste einer einstigen Gottersage, eine *petitio principii*, die in vielen Fällen erweislich falsch, in andern wenigstens zweifelhaft ist, und die keinesfalls über den Ursprung der Gotter etwas lehren kann, da diese selbst nach der gemachten Voraussetzung von Anfang an existieren sollen. Denn hat es, wie die klassische Mythologie und in ihrer Gefolgschaft in der Regel auch die Ethnologie annimmt, Gotter zu jeder Zeit gegeben, so braucht man natürlich nach deren Ursprung überhaupt nicht zu fragen, sondern es kann sich höchstens darum handeln, zu ermitteln, welche Eigenschaften sie zu verschiedenen Zeiten besaßen.

Hier stehen nun aber mehr als in einem früheren Stadium der Forschung heute auch der griechischen Sagengeschichte ernste Bedenken entgegen. Wo ist, so kann man fragen, die griechische Götter- oder Heroengestalt, über deren Herkunft wir nicht Zweifeln begegneten? Ist nicht der griechische Mythos von vorgeschichtlicher Zeit an ebensosehr durch äußere Einflüsse wie durch die Wechselwirkung der hellenischen Landschaften untereinander bestimmt worden, so daß wir vor allem über die Anfänge seiner Entwicklung völlig im Ungewissen sind? Man denke nur an die Ausblicke, die die neu sich erschließende mykenische und kretische Kultur, und die die ungeahnte Verbreitung orientalischer Mythenstoffe eröffnet haben! Wer unterstehe sich da mit Sicherheit zu sagen, wo ein Dionysos oder Herakles ihre ersten Kultstätten gehabt, oder wie diese Kulte ausgesehen haben? So berechtigt nun aber auch diese Fragen sind, so beruht doch die absolute Skepsis, die man ihnen entnimmt, auf der gleichen einseitigen Auffassung, wie sie den früher besprochenen Astraltheorien zugrunde liegt (Bd. 5², S. 53f.). In beiden Fällen wird in der Tat das mythologische Problem auf die eine Frage eingeschränkt: wo ein Gott oder ein Mythos zuerst entstanden sei, und welche Bedeutung beide ursprünglich besaßen. Nun aber erschöpft diese Frage weder die Aufgaben mythologischer Betrachtung, noch ist sie kulturgeschichtlich oder psychologisch die wichtigste. Hier steht vielmehr im Vordergrund die andere: wie ist die mytholo-

gische und religiöse Weltanschauung eines Volkes zu einer bestimmten, im Licht der Geschichte liegenden Zeit überhaupt beschaffen gewesen, und welche Faktoren waren bei ihren geschichtlich eingetretenen Wandlungen wirksam? Zu ihrer Beantwortung tragen aber etwaige Aufschlüsse über irgendwelche weit entlegene Vorbedingungen des späteren Zustandes verhältnismäßig wenig bei. So lehrreich es für die Erkenntnis der Wandlungen mythologischer Vorstellungen z. B. sein mag, wenn ein Dionysos und ein Herakles an den Orten, wo ihre Kulte mutmaßlich entstanden, eine wesentlich andere Bedeutung besaßen, als zur Zeit, da der Dionysoskult einen wichtigen Teil des religiösen Lebens der Griechen beherrschte, oder da Herakles zum Urbild eines Helden geworden war: zunächst und vor allem sind doch diese mythologischen Gestalten selbst und die Kulte, die sich an sie anschlossen, für den psychologischen Charakter der Kultur, die sie hervorbrachte, von Interesse. Und hier fällt nun allerdings zugunsten der mythologischen Überlieferung der Griechen das doppelte Gewicht in die Wagschale, daß sie einer im Vergleich mit den Völkern des alten Orient im ganzen jüngeren, verhältnismäßig noch mehr in ihrer Entwicklung zu verfolgenden Kultur angehört, und daß hier jene stabilisierenden Mächte fast ganz gefehlt haben, die im Orient frühe schon das religiöse Denken der Leitung einer durch ihre führende Stellung das gesamte geistige Leben beherrschenden Priesterschaft oder dem Zwang einer despotischen Staatsordnung unterwarfen. Die Griechen sind trotz der zuzeiten verbreiteten Anklagen der Asebie, wie gerade der Umstand beweist, daß diese Anklagen durchweg vom Volke ausgingen, frei von solchem hierarchischem Zwang gewesen. Weltliche Dichter haben ihre Heldensage gestaltet. Weltliche Philosophen sind die Führer ihres religiösen Denkens geworden. Dies läßt auch die natürlichen psychologischen Bedingungen ungehemmter zutage treten, die die Entwicklungen des Mythos begleiteten, und die Wirkungen, die seine einzelnen Bestandteile aufeinander ausübten. Unter den letzteren stehen aber Helden- und Gottersage in erster Linie. Freilich muß man auch hier die psychologisch unmögliche Vorstellung fernhalten, als sei der Mythos ein einmal, wenn möglich an einem einzigen Ort Ent-

standenes oder Erfundenes — eine Anschauung, die sich so oft mit der Einschränkung der mythologischen Aufgabe auf das Ursprungsproblem verbindet. Vielmehr müssen wir uns gegenwärtig halten, daß auch der von außen zugeführte Mythenstoff ein zu seiner Assimilation befähigtes Bewußtsein voraussetzt, das eben deshalb einen solchen Stoff nach eigenen Bedürfnissen und Anlagen umformt. Darum offenbart sich nun aber diese nie erlöschende, weder in die Grenzen eines Volkstums noch einer Zeit eingeschränkte mythenbildende Tätigkeit naturgemäß am deutlichsten da, wo die äußeren Herrschafts- und Kultusformen der freien Bewegung des mythologischen Triebes am wenigsten Hindernisse bereiten.

Nun zeigt gerade die griechische Gotterwelt, daß diese so, wie wir ihr in der Sage und epischen Dichtung begegnen, unmöglich ein Ursprüngliches sein kann. Wo sich jedoch auf griechischem Boden aus vorhistorischer, der in der Dichtung lebenden Sage vorangegangener Zeit sogenannte Götteridole vorfinden, da ist es so gut wie anderwärts zweifelhaft, ob es sich dabei um Gotter überhaupt handelt¹⁾. Gleichwohl gibt es einen Gesichtspunkt, der hier als maßgebend für alle in eine direkt nicht erreichbare Zeit zurückgehenden Vermutungen angesehen werden darf. Die griechischen Götter sind ursprünglich Lokalgötter, ihre Kulte Lokalkulte gewesen, lange bevor zunächst durch mündliche Tradition, dann durch wandernde Sanger, die aus dieser die Gotter des Epos geschaffen, übereinstimmende Gotternamen entstanden, woraus sich endlich gemeinsame Gotter der verschiedenen Landschaften entwickeln konnten. Wahrscheinlich lange bevor die epische Dichtung solche mit den gleichen Namen benannte Lokalgötter zu einheitlichen Gotterpersönlichkeiten gestaltete, hatte aber wohl, wie man annehmen darf, die Übereinstimmung der Eigenschaften verschiedener Lokalgötter diese Vereinigung vorbereitet. Dafür spricht, daß noch lange, selbst nachdem diese Lokalgötter zu allgemeinen Volksgöttern geworden waren, Beziehungen zu bestimmten Orten erhalten blieben, so daß die Gotter des kretischen, des bootischen und anderer Kulturkreise zwar die gleichen Namen trugen, daneben jedoch eine spezifische Beziehung zu ihren besonderen Kultorten bewahrten. Unter jenen

¹⁾ Über die sogenannten Fetische als älteste Gotterbilder vgl. unten III, 2.

Bestandteilen, die bei dem Verkehr zwischen den verschiedenen Kultorten als übereinstimmende sich aufdrängten, standen aber die Naturerscheinungen, zu denen die Götter in Beziehung gebracht waren, sichtlich in erster Linie. Insbesondere treten hier in der griechischen Überlieferung zwei Beziehungen hervor, die lebhaft an die Eigenschaften jener Gotter und jener Zwischenwesen zwischen Gottern und Dämonen erinnern, die uns bereits innerhalb der Kulte gewisser Halbkulturvolker begegnet sind. Auf der einen Seite sind es Himmelsphänomene in ihren der unmittelbaren Anschauung gegebenen Eigenschaften, noch nicht zu menschenähnlichen Gottern umgewandelt, die als Substrate der verbreiteteren Lokalgötter erscheinen. So ist Zeus der Himmel, Hera erscheint als die weibliche Ergänzung des Himmelsgottes bald unbestimmter als Luft- bald als Mondgöttin. Ähnlich wird Artemis teils im Wehen des Windes teils im Mond verkörpert gedacht. Apollon erscheint bald mit Helios vereinigt, bald neben ihm als Sonnengott. Poseidon ist der Gott der Gewässer und der stürmischen Meerflut, Demeter neben Gaia die Göttin des Erdinnern usw. Dabei bringt es die Mannigfaltigkeit der Lokalkulte mit sich, daß ebenso dieselbe Himmelserscheinung verschiedenen Gottern wie der gleiche Gott verschiedenen Erscheinungen zugeordnet wird. Auch werden die Gotter, analog wie noch heute in den Kulte mancher Halbkulturvolker, mit Tieren in Beziehung gebracht. Da erscheinen Poseidon als Stier, Apollon als Fisch, Delphin, Schwan usw., Zeus in den mannigfaltigsten Tiergestalten, Beziehungen, die freilich nicht weniger schwankend sein können wie die auf Naturerscheinungen¹⁾. Nimmt man hinzu, daß in der ältesten Zeit, wo von einer Fixierung der Vorstellungen durch die bildende Kunst noch nicht die Rede sein kann und selbst die unbestimmteren Bilder, die die epische Dichtung von den Gottern entworfen hat, gänzlich fehlen, so wird man sich diese zwischen Himmel und Erde schwebenden Wesen nicht flüchtig und verschwommen genug denken können. Auch begreift man, wie sich die Gotter in dieser frühesten

¹⁾ Vgl. die ausführliche Zusammenstellung von Notizen über diese ältesten Kulte der griechischen Gotter bei O. Gruppe, Griechische Mythologie, II, S. 1100 ff.

Zeit nur dadurch einigermaßen in der Vorstellung zu fixieren vermochten, daß man sie in fortwährenden Verwandlungen dachte, bei denen sie bald in einem Tier bald in einem Naturphänomen, in Sturm und Regen, Himmel und Erde, Sonne und Mond, in den Bewegungen der Wolken, der Flüsse und Meere sich verkorperten. In der Tat hat uns die älteste unter den Formen des Gottermythus, das Gottermärchen, deutlich die Spuren solcher Anschauungen bewahrt, nur daß freilich dieses Märchen in der uns überlieferten Form bereits in eine Zeit hineinragt, wo sein Inhalt nicht mehr geglaubt wird, ein Umstand, der auch in diesem Fall der richtigen Würdigung der mythologischen Bedeutung des Märchens hinderlich gewesen ist. (Vgl. unter II, 2.)

Nicht minder wie die zwischen Himmels- und Wettererscheinungen und uralten dämonischen Tieren schwankenden Vorstellungen der Götter bieten nun aber die Kulte, soweit Reste ihres Ursprungs erhalten sind, bedeutsame Winke für den Charakter des ältesten Gottermythus. Wie die Götter Lokalgötter, so sind selbstverständlich auch ihre Kulte Lokalkulte. Dies bedeutet aber nicht bloß, daß die Gebiete, in denen sie stattfinden, beschränkt sind, sondern daß sich auch ihre Zwecke in verhältnismäßig engen Grenzen bewegen. Es ist zunächst noch keine staatliche Gemeinschaft, die hinter den Kulturen steht, sondern es sind die einzelnen Menschen mit ihren Bedürfnissen und Wünschen, die den Lokalgöttern mit Beschwörungen und mit Opfern nahen. Dabei sind die Zeugnisse, die auf diese ältesten Götterkulte Licht werfen, im allgemeinen noch zwingender als jene, die sich auf den Charakter der Götter selbst beziehen. Denn jene Zeugnisse reichen weit mehr in spätere Zeiten, ja sie reichen teilweise bis in die Gegenwart. Wo die Lokalgötter als solche schwinden, oder wo sie mindestens in die Rolle untergeordneter Schutzgeister und Schutzheiligen zurücktreten, da pflegen gleichwohl Lokalkulte erhalten zu bleiben, nur daß sich diese nun an die großen Götter wenden.

Deutlich läßt sich dieser Übergang vor allem bei den Totenkulturen verfolgen, bei denen er mit dem in Seelenkulte verbunden ist. Sie sind ihrer Natur nach nicht nur von Anfang an Lokalkulte, sondern sie bleiben notwendig stets von den räum-

lichen Grenzen abhängig, in die das Leben der Verstorbenen selbst eingeschränkt war. Zunächst der Abwehr des von dem Damon des Toten gefürchteten Unheils zugewandt, richten sie sich dann allmählich auf die Gewinnung seines Schutzes für die Überlebenden. In beiden Formen bilden sie aber einen vorherrschenden Bestandteil der Dämonenkulte überhaupt. Treten nun die Gotter an die Stelle der ehemaligen Dämonen, so ändert sich dies in dem Sinne, daß das Grundmotiv der Fürsorge für die Toten mehr und mehr aus dem Streben, ihren Schutz zu gewinnen, in das andere sich umwandelt, den Schutz der Gotter für die Toten zu gewinnen, und mit diesem Zweck verbindet sich unter dem Einflusse der unter der Wirkung dieser Motive entstandenen Jenseitsvorstellungen in einer weiteren Übertragung der andere, sich den Schutz der gleichen göttlichen Mächte auch für das Fortleben der eigenen Seele zu sichern¹⁾. Bei allen diesen tiefgreifenden Wandlungen bleiben aber die Totenkulte Lokalkulte, und als solche bewahren sie fortan ihre nahen Beziehungen zu allen andern Kultmotiven, die, ähnlich wie sie, an eine enger begrenzte Gemeinschaft gebunden sind.

Denn wie sehr auch infolge der Entstehung umfassenderer Kultzusammenhänge die Gotter die ursprünglichen Grenzen ihrer Wirksamkeit erweitern mögen, in den Sonderkulten, in denen der einzelne Mensch Hilfe gegen die Not des Lebens zu finden hofft, bewegt sich fortan das Wirken dieser Götter in den gleichen engen Kreisen. Insbesondere ist es ein Gebiet, das allezeit dem gleichen ursprünglichen Gedankenkreis angehört, ob nun die Wesen, deren Schutz gesucht wird, an beschränkte Orte gebundene Naturdämonen oder Gotter sind, deren Herrschaft sich über weite Länder erstreckt. Hier verwandelt sich daher in gewissem Sinne selbst der große Himmelsgott in einen Lokalgott. Unter den Übeln, von denen der Mensch zu allen Zeiten heimgesucht wird, steht aber die Krankheit allen andern voran. Der Schutz gegen sie und die Heilung von ihr ist darum ebenso einer der spätesten Kultzwecke, wie er einer der frühesten war. Und hier, in den Anfängen des Kultus steht, wie die Zauberkulte der Primitiven, die älter als die Gotter sind, deutlich zeigen, dieser Zweck auch darn voran, daß sich ihm die

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 83ff.

andern, der Schutz für das Gedeihen der Saat, gegen das Unwetter zu Land und zur See und in den mit Gefahr für Leib und Leben verbundenen Unternehmungen, als spätere Entwicklungen und zum Teil vielleicht als Übertragungen anschließen. So ist es denn auch ein bedeutsames Zeichen für den ursprünglichen Charakter der Gotter und ihrer Kulte, daß neben den mannigfachen Funktionen, die sie von frühe an im Kultus besitzen oder durch einen in vielen Fällen zu verfolgenden Bedeutungswandel allmählich gewonnen haben, die Funktion der Abwehr der Krankheit fast keinem der griechischen Gotter fehlt. Insbesondere bei den auch weiterhin in den Lokalkulten am meisten hervortretenden Göttern, wie bei Apollon, Artemis, Asklepios, tritt diese Bedeutung der Heilgottheit in so überragender Weise hervor, daß sie offenbar zu den frühesten Motiven der Kulte dieser Gottheiten gehört. So ist an die Kultstätten der Artemis zu einem wesentlichen Teile die ältere Zaubermedizin gebunden. Die Pflanzen und Tiere, die an diesen Heilstätten gepflegt werden, sind der Gottin heilig und empfangen durch sie ihre heilende Kraft. Bei Apollon, der ebenso als Erzeuger der Seuchen wie als Schützer gegen sie gilt, sind die unter seiner Obhut stehenden Orakel ähnliche Heilstätten wie die Tempel des Asklepios¹⁾.

Zwei vornehmlich bei diesen hervorragenden Heilgottern, aber auch bei den andern, mehr gelegentlich in dieser Bedeutung auftretenden, wie Hera, Athena, Zeus, Poseidon, zu beobachtende Erscheinungen sind nun für die psychologischen Grundlagen dieser Seite des frühesten Kultwesens bedeutsam. Die erste besteht in der Assoziation, in die hier durchweg die Beziehung der heilenden Tätigkeit des Gottes zu den Naturvorgängen tritt, in denen man ihn verkörpert sieht. Das Naturphänomen ist dabei durchweg nicht sowohl das objektive Bild der heilbringenden Wirkung des Gottes als der furchterregenden, gegen die sein Schutz angerufen wird. So sind es die Pfeile der glühenden Mittagssonne, die Apollon zur Erde sendet, und in denen er als der Bringer der Seuchen und

¹⁾ Über Apollon als Heilgott vgl. die Zusammenstellungen bei Gruppe a. a. O. S. 1237ff., über Artemis und ihre »Sanatorien« ebenda S. 1260ff., über Asklepios S. 1447ff.

Fieber gefürchtet wird. Die im Wolkenzug dahinstürmende Jägerin Artemis fuhr die Dämonen des Wahnsinns und anderer Krankheiten mit sich. Ähnlich sendet auch der Blitze schleudernde Zeus dem Menschen Verderben, aber in gleicher Weise wehrt er der drohenden Gefahr. Poseidon, wie er den Schiffen auf stürmender See den Tod bringt, kann nicht minder die todbringende Krankheit senden und vor ihr schützen. Ähnliche Beziehungen kehren bei andern Gottheiten, wie Hera, Athena, Demeter, wieder, die als Heilbringer verehrt werden, und bei denen doch die Naturphänomene, in denen sie erscheinen, stets nur die furchterregenden Mächte, gegen die sie angerufen werden, nicht den Schutz, den sie gewähren, veranschaulichen.

So ist diese erste zugleich eng verbunden mit der zweiten Eigenschaft dieser heilbringenden Gotter: der Gott, der dem Unheil steuert, ist selbst der Erzeuger dieses Unheils. Vor allem die Götter, die die Krankheiten heilen, sind die Erreger der gleichen Krankheiten. Aber in dieser Verbindung kontrastierender Wirkungen ist die furchterregende, die Krankheit und Tod bringende, gegen die der Gott angerufen wird, die frühere. Aus dem Unheilbringer ist der Gott selbst erst zum Heilbringer geworden, und er bewahrt noch lange beide Seiten seines Wesens, bis allmählich vor allem bei den höheren Gottern die schützende Eigenschaft über die Verderben bringende, dämonische die Oberhand gewinnt. Daß gleichwohl diese dämonische Macht die ursprüngliche ist, das zeigt sich aber, abgesehen von ihrer dauernden Fixierung in dem Naturphänomen, am sinnfälligsten da, wo beide Wirkungen noch weiterhin aneinander gebunden bleiben. Das sprechendste Zeugnis ist hier das Gorgonenhaupt. Wie sich in ihm als dem Attribut der Athena, der Schutzgöttin des Staats der Athener, das Doppelwesen dieser Göttin widerspiegelt, so hat die griechische Kunst in ihm mit steigender Vollendung im Verlaufe der Zeit die Entwicklung dieser beiden Seiten der Gotter überhaupt zum Ausdruck gebracht. Mit dem Schrecken, den sie verbreitet, vereinigt die Gorgone den Schutzzauber, der die Dämonen fernhält, die sich diesem furchtbaren Antlitz zu nahen wagen. Hier liegt zugleich die psychologische Wurzel dieses doppelseitigen Zaubers klar vor Augen.

Der Schrecken, den der furchtbare Anblick verbreitet, ist vor allem selbst unheilbringend. Aber für den, der sich den Schutz dieses Wesens zu eigen gemacht hat, übt es die gleiche abschreckende Kraft gegenüber den Dämonen, die ihm nahen könnten. In einen solchen Schutz wird nun die verderbliche Macht der unheilbringenden Gotter überall durch den Kultus umgewandelt. Denn er ist es, der zunächst die Schonung des Gottes vor dem von ihm selbst drohenden Verderben und dann in der natürlichen Erweiterung dieses Triebes den Schutz vor allen andern gefahrdrohenden Mächten, die das menschliche Leben umgeben, gewinnen möchte. Gerade das Gorgonenhaupt, dieser, wie man wohl sagen konnte, abstrakteste und zugleich konkreteste Ausdruck für den sich hier vollziehenden Wandel, spiegelt unmittelbar in dem Wechsel des Ausdrucks, den es in der griechischen Kunst erfahren hat, den wunderbaren Einklang der Stimmungen und der von ihnen getragenen Kulte. Der älteste Typus, ein unzweideutiges Bild des erschreckenden Dämons, mildert sich von Stufe zu Stufe: der Schrecken wird von dem Ernst der Drohung, der ebenso Unheil wie Schonung in sich bergen kann, abgelöst, bis schließlich ein unendliches Mitleid in diesem Antlitz die Herrschaft gewinnt. Das ist ein Übergang ganz und gar dem entsprechend, der sich im Kult von der Bitte um Schonung zum Flehen um Schutz vollzieht. Es ist, in den Ausdruck dieses Angesichts übertragen, der Wandel der Affekte von der reinen, grenzenlosen Furcht zur reinen, beseligenden Hoffnung und Rettung, oder, wie wir es übertragen auf die Gegenstände des Kultus, die ja nichts anderes als die Objektivierungen dieser Affekte sind, ausdrücken können: es ist der Übergang vom Dämon zum Gott¹⁾.

b. Die Götter unter dem Einfluß der Heldensage.

Hierin ist das Resultat klar ausgesprochen, auf das uns alle vorangegangenen Betrachtungen bereits hinweisen. Die ursprünglichen Gotter der Griechen sind überhaupt keine Gotter, sondern sie sind, wie allerwärts die frühesten Objekte des Kultus, Dämonen von wechselnder und unbestimmter Gestalt, in denen sich die Gewalt der Eindrücke des Himmels, der Gestirne, der Stürme, des

¹⁾ Vgl. Bd. 3², S. 169, Fig. 24.

Gewitters mit den alten Dämonen der Umgebung, vor allem den Tierdämonen verbinden. So sind denn auch die Kulte, in denen sich der Glaube an die Schicksalsmächte betätigt, ursprünglich nicht Gotter-, sondern Dämonenkulte. Es sind die Wechselfälle im Geschick des Einzelnen, vor andern die Krankheit und ihre Heilung, die ihren Inhalt bilden. Mag auch die Erweiterung des Stammesbewußtseins und die damit Hand in Hand gehende Wechselwirkung der Ortskulte allmählich übereinstimmende Mythen hervorbringen und damit der Ubergang zu einem teilweise gemeinsamen Besitz sich vorbereiten, der entscheidende Schritt geschieht doch erst, sobald das nationale Bewußtsein zugleich in Unternehmungen sich äußert, die sich über weitere Ländergebiete erstrecken, in deren gemeinsamen Mythenschatz nunmehr menschliche Persönlichkeiten als Träger der Handlungen eingehen. Mögen diese Helden ganz und gar mythisch oder teilweise geschichtlich sein, unter allen Umständen sind sie Erzeugnisse eines auf der Bildung staatlicher Gemeinschaften beruhenden geschichtlichen Lebens. So bilden nach jenen vorbereitenden Ubergängen einerseits der Beginn der politischen Entwicklung der Gesellschaft, anderseits der eng an diese gebundene Ursprung der Heldensage und der aus ihr hervorgehenden epischen Dichtung die entscheidenden Wendepunkte vom Dämonen- zum Gotterglauben, und in diesem Sinne gilt darum hier noch das alte Wort, die homerischen Gotter seien die ältesten Gotter der Griechen. Sie treten uns freilich in Gestalten entgegen, die unmittelbar über ihre Herkunft keinerlei Rechenschaft geben können. Gleichwohl lassen sie durch ihre Beziehungen zur Heldensage die enge Verbindung, in der die Entstehung des Heldenotypus zu der des Gottertypus steht, deutlich erkennen. Vor allem springt hier in die Augen, daß von jenen drei Eigenschaften, die in ihrer Vereinigung den Gotterbegriff nach unten wie nach oben abgrenzen, dem besonderen Wohnort, dem unsterblichen Dasein und der Persönlichkeit, nur die letztere, die einzige zugleich, die der Gott mit dem Helden teilt, ganz aus der Heldensage hervorgegangen ist. Schon der Held besitzt sie in erhöhter Form, indem in ihm allgemein menschliche Eigenschaften über das gewöhnliche Maß hinaus gesteigert sind; und auch diese Er-

hebung ist wieder vom Marchenhelden auf den Sagenhelden übergegangen, weil sich dieser eines großen Theils der Zauberapparate entledigt, mit denen das Marchen ihn ausgestattet hatte, während sich gleichzeitig die Steigerung des Heldencharakters auf die Eigenschaften konzentriert, die in der durch allgemein menschliche und nationale Motive bestimmten Wertbeurteilung als die höchsten geschätzt werden. Damit bildet der Sagenheld das natürliche Mittelglied zwischen dem Märchenhelden und dem Gott. Jene Erhebung, die mit einer Einschränkung auf die am höchsten bewerteten Eigenschaften verbunden ist, führt in ihrer weiteren Fortsetzung zum Gott, bei dem nur, unterstützt durch die beiden andern Merkmale des abgesonderten Wohnorts und des unsterblichen Lebens, allmählich noch die Ausscheidung der einem höchsten Wertmaße widerstreitenden Elemente und die Ausdehnung der göttlichen Macht ins Unbeschränkte hinzukommt. Doch die beiden letzten Eigenschaften sind auch für die Gotter keine ursprünglichen: sie erwerben sie, nachdem sie sich lange schon von den Helden geschieden haben, erst durch die der Gottesvorstellung und ihrer Wirkung auf das Gemüt immanenten, vornehmlich im Kultus sich entfaltenden Kräfte. Die griechische Götterwelt zeigt uns den Gott auf dem Wege zu diesem Ziel. Aber sie zeigt ihn uns eben deshalb noch mit allen den menschlichen Zügen ausgestattet, die er aus der Heldensage übernommen hat. Wie der Held, so ist hier der Gott weder unbeschränkt an Macht noch über menschliche Schwächen und Leidenschaften erhaben. Das wurde kaum begreiflich sein, wäre die Gottesvorstellung ein ursprünglicher Besitz des Bewußtseins, der dem eigenen Wesen des Menschen und des menschlichen Helden von seinem Ursprung an fremd gegenüberstünde. Und das würde außerdem der Tatsache widerstreiten, daß die persönlichen Eigenschaften der Götter nicht nur ursprünglich menschliche sind, sondern daß sie das in dem Sinne allezeit bleiben, als jene Einschränkung auf das Wertvolle niemals einen andern Maßstab als den menschlichen an die Werte anlegen kann. Darum entlehnen die Gotter, so lange sie überhaupt als Persönlichkeiten gedacht werden, diese Seite ihres Charakters dem Menschen; und sobald sie dieser Eigenschaft entkleidet werden, drohen sie sich

in das zurückzuverwandeln, was sie vor ihrer Erhebung zu Göttern gewesen sind: in Dämonen. Das Mittelglied, das jene Erhebung möglich macht, ist aber der Held; und eben weil er dies ist, schafft die Heldensage, wo immer neben ihr ein reicher entwickelter Göttermythus besteht, den Helden, wenn er wiederum über andere seinesgleichen hervorragt, zum Heros und schließlich zum Gotte um.

Mitten hinein in dieses Stadium eines die Götter nach ihrem persönlichen Wesen als Menschen von gesteigerten Heldeneigenschaften vorstellenden Götterglaubens versetzen uns die homerischen Gedichte. Mogen selbst den Zeitgenossen bereits einzelne Züge der hierin die Heldensage eingeflochtenen Gottersage als dichterische Ausschmückungen gegolten haben, in der Auffassung der Gotterpersönlichkeiten hat die Dichtung sicherlich nur den allgemeinen Vorstellungen Ausdruck gegeben, die sich in ihr mehr als im Volksglauben zu plastisch gestalteten Bildern verdichteten, worauf diese dann wieder auf jene Vorstellungen erhaltend und, gegenüber den durch Ort und Zeit bedingten Schwankungen, befestigend zurückwirkten. Schon die Vielheit der Gotter läßt hier den Gedanken einer unbeschränkten Macht nicht aufkommen. Ist diese Vielheit eine natürliche Folge der Teilung der Lebensgebiete, deren jedes seine besonderen Schutzmächte fordert, die, aus den Dämonen der Ortssage übernommen, auch in der Göttersage nicht entbehrt werden können, so führt nun notwendig in ihr eine solche, die menschliche Arbeitsteilung innerhalb der Gotterwelt widerspiegelnde Sonderung der Machtgebiete zugleich eine Einschränkung der letzteren mit sich. Freilich bleibt daneben immer das Bedürfnis bestehen, diese Vielheit gottlicher Kräfte in einer obersten Gottheit, einem nach dem Vorbild des menschlichen Herrschers gedachten Gotterfürsten, zur Einheit zusammenzufassen. Doch eben diese Herrschaft ist im Hinblick auf die Ansprüche anderer Einzelgotter keine absolute. Darum kann auch die Gottersage der unpersonlichen dämonischen Mächte nicht entbehren. So stehen als Schicksalsdämonen die Moiren neben den Göttern, als ein Rest alten Dämonenglaubens, der von der Gottersage assimiliert ist, um alles zu umfassen, was sich außerhalb des Willens der Gotter in der Menschen- wie in der Gotterwelt ereignet. Es ist die gleiche

aus der Dämonen- in die Götterwelt hineinragende Vorstellung, die in wechselnden Formen überall wiederkehrt, wo eine solche Teilung der Lebensgebiete in der Göttersage vorkommt. Hat erst die Gewohnheit, die Kult- und die Rechtsnormen in der Schrift zu fixieren, um sich gegriffen, so nimmt diese Vorstellung vollends auch darin eine unpersonliche Form an, daß nun der die Anfänge der Schreibkunst begleitende Schriftzauber auf sie herüberwirkt. Immerhin haben die Schicksalstafeln der Babylonier so wenig wie die sibyllinischen Bücher der Römer und die Schicksalsrunen der Germanen die hinter ihnen stehenden dämonischen Schicksalsmächte verdrängt. Vielmehr differenzieren sich diese fortan ebenso wie die Gotter selbst, so daß schließlich jeder irgend wichtigere Lebenszweck von einem besonderen dämonischen Wesen geschützt ist. Alle diese Wesen sind Dämonen, nicht Gotter, auch nicht »Personifikationen des praktischen Lebens«, wie man sie genannt hat¹⁾. Denn es fehlt ihnen jener Charakter der Persönlichkeit, der den Gott von dem Damon scheidet. So kommt es, daß sie vor allem auch in dieser äußersten Beschränkung und Vervielfältigung ihrer Bedeutungen Produkte eines untergehenden Götterglaubens sind, der innerhalb einer von mannigfaltigen Interessen beherrschten Kultur für die verlorenen Gotter Ersatz bei den Dämonen sucht. Anders in der noch unter dem vollen Eindruck des Heldentypus stehenden Göttersage. Hier sind es vornehmlich die in der eigenen Seele lebenden Affekte der Schuld und der Rache, der Furcht und der Überhebung, die Erinyen, die Ate, die Hybris, die Nemesis, die neben den allgemeinsten Verkörperungen des dunklen Verhängnisses und des unberechenbaren Gluckszufalls, den Moiren und der Tyche, als solche dämonische Wesen fortbestehen. Ihr Verhältnis zu den Göttern spricht sich aber schon darin aus, daß sie deren Walten ergänzen, so daß fortan die Weltordnung beide voraussetzt, während anderseits die Gotter, insofern ihre Ratschlüsse dem Menschen verborgen sind, selbst an der Natur der Dämonen teilnehmen. So führt vornehmlich Zeus den Beinamen des *δαιμόνιος*, während umgekehrt die unter den Menschen finster schleichende Ate nach dem Mythos eine Tochter des Zeus ist, der sie, weil sie dereinst

¹⁾ Preller-Jordan, Römische Mythologie², II, S. 228 ff.

ihn selber bestriekt, vom Himmel auf die Erde geschleudert hat (II. 19, 91ff.). Hausen die Dämonen, wie dieser Mythos andeutet, im allgemeinen auf Erden, nicht im Himmel, so entbehren sie, wie ihre Beschränkung auf das Wohl und das Wehe des Menschen und auf deren Reflexe in dessen eigenen Gemütsstimmungen zeigt, ganz und gar des selbständigen persönlichen Lebens, das die Gotter ihrer engen Beziehung zur Heldensage verdanken. In solchem Sinne darf man wohl sagen, daß nach dieser Seite, die ja allerdings nicht als die einzige gelten darf, der Held der Vater des Gottes ist, nicht umgekehrt der Gott der Vater des Helden, wie die Heroensage es nachträglich umdeutet. Der Held ist der idealisierte Mensch, der Gott aber als persönliches Wesen ist der idealisierte Held.

So ist denn auch die Gottersage vor allem da, wo das persönliche Wesen und Walten der Gotter in ihrem Verkehr miteinander und mit menschlichen Helden hervortritt, keine selbständige Sagenform, sondern sie ist so sehr mit der Heldensage verwebt, daß sie, von dieser gelöst, in eine Reihe einzelner Züge zerfällt, die zwar den Charakter eines Gottes beleuchten können, nie jedoch eine zusammenhängende Handlung bilden. Das gilt selbst da, wo die Gottersage offenbar mit Absicht nach dem Vorbild der Heldensage von der Dichtung umgeformt ist, wie im nordgermanischen Mythos; es gilt aber vor allem von dem griechischen Epos, das hier sichtlich treuer das ursprüngliche Verhältnis bewahrt hat. Dies zeigt deutlich die nachhomerische Hymnendichtung. In ihr besteht die Technik des Dichters durchweg darin, daß er aus dem, was von einem einzelnen Gotte erzählt ist, mehrere Züge zu einem Gesamtbild vereinigt, um dann mit der Lobpreisung des Gottes zu enden. So in den Hymnen auf den delischen und pythischen Apollon (Hom. Hymn. I, II), oder in dem kostlichen Hymnus auf Hermes, der diesen erfindungsreichsten der Gotter als Meister der Diebe, als Beschützer der Viehherden und als Schöpfer kunstvoller Musik in einer Erzählung schildert, die den eben erst den Windeln entstiegenen Gott zu ihrem Helden hat (III). Kommt es darauf an, die kultische Bedeutung einer Gottheit ins Licht zu setzen, so greift dann wohl auch der Dichter eine einzelne Handlung heraus, in der ihre segenspendende Macht besonders sich kundgibt. So in dem

Hymnus auf Dionysos (VI) und in dem die Perle dieser Dichtungen bildenden Hymnus auf Demeter (V). Deutlich erkennt man aus diesen Dichtungen, daß, so wirksam solche Züge zu einem Loblied auf den Gott verwertet werden können, nimmermehr aus ihnen ein Götterepos sich gestalten ließe. Dieses bedarf gerade derjenigen Eigenschaften, durch deren Mangel die Götter von menschlichen Helden verschieden sind, der Wandelbarkeit des Schicksals, die selbst den gewaltigsten Helden mit dem Untergange bedroht. Für die Gotter gibt es, mag auch ihre Macht durch ihren eigenen Wettstreit und schließlich durch das Schicksal begrenzt sein, keine dauernde Trübung des Daseins durch solch vorübergehendes Scheitern ihrer Wünsche, weil es keinen Tod für sie gibt, der ihrem Wollen und Wünschen für immer ein Ziel setzt. Diese Gleichförmigkeit ihres Daseins gestattet ihnen wohl an den Wechselfällen des menschlichen Lebens teilzunehmen und in sie einzugreifen. Doch eben weil sie über dem Menschen stehende, ihn schützende und von ihm zu fürchtende Mächte sind, fehlt ihnen das eigene selbständige Leben. Wenn sie trotzdem keineswegs jener individuellen Persönlichkeit entbehren, die die einzelne Gottergestalt von jeder andern scheidet, so hat dies wiederum darin seinen Grund, daß sich ihr Wollen und Handeln, wie dies das Epos und die ihm entsprungene Hymnendichtung zeigen, in den fortwährenden Beziehungen zum menschlichen Leben, vor allem zum Leben der Helden betätigt. Darum scheiden sich nun aber auch diese unter dem Einfluß der historischen Heldensage entstandenen Gottertypen von ihren roheren Vorfahren, wie sie auf weiter zurückliegenden Kulturstufen als besondere sogenannte Schutzgotter des Krieges, der Jagd, des Ackerbaues oder einzelner Handwerke und Künste entstanden sind. Diese noch in die Sphäre der Ortssage hereinreichenden Wesen sind in Wahrheit mehr Dämonen als eigentliche Gotter: sie gehen ganz in der ihnen im Kultus angewiesenen Bestimmung auf und entbehren daher der selbständigen Eigenart, die zum Wesen des Gottes gehört. Vermöge dieser Eigenart der Einzelgotter ist aber endlich die Gotterwelt auch darin ein Abbild der Menschenwelt, daß zwar jede Gottheit ihren besonderen Beruf und ihre eigene Wirkungssphäre hat, daß diese jedoch keineswegs fest abgegrenzt

ist, sondern, wie es die Natur frei handelnder Wesen mit sich bringt, nach allen Seiten in das Wirken anderer Gotter hinüberreicht. Wie dem Apollon und der Athena in besonderen Fällen die Blitzwaffe des Zeus zu Gebote steht, so sind beide neben Ares Beschützer der kämpfenden Helden; neben Apollon pflegt Hermes Gesang und Saitenspiel usw. Wie dem Helden, so bleibt eben auch dem Gott nichts fern, was unter Menschen begehrenswert und rühmlich erscheinen kann. Sein Gegengewicht findet jedoch der Widerstreit der Bestrebungen, der dieser gottlichen so wenig wie der menschlichen Gesellschaft fehlen kann, in dem Gotterstaat, der auch darin ein Abbild des menschlichen Staates ist, daß unter dem Vorsitz des Herrschers eine Ratsversammlung oberer Gotter über das Volk der übrigen sich erhebt. Daß diese Versammlung bei den Griechen zuerst zehn, dann zwölf Mitglieder umfaßte, entspricht der Bedeutung, die beide Zahlen auch in der Ordnung des bürgerlichen Lebens besaßen. Wenn dabei die Zwölfzahl schließlich obsiegte, so war gerade hier wohl die spezifische Heiligkeit maßgebend, die man ihr vor andern beilegte. Daher denn auch bei den Babyloniern vor der Zwölf- die ihnen noch heiligere Siebenzahl als Ausdruck für die Gottergesamtheit den Vorrang behauptete, obgleich das überaus reichhaltige babylonische Pantheon durch keine dieser Zahlen zu erschöpfen war und man daher entweder aus der Fülle der Gotter ein engeres Kollegium auswählte oder geradezu an die Stelle von sieben Gotterpersonen sieben Göttergruppen treten ließ. Hierin liegt zugleich ein sprechender Beweis dafür, daß es nicht sowohl darauf ankam, die Götter zu zählen, als vielmehr ihre geschlossene Einheit hervorzuheben¹⁾.

Doch die feierlichen Formen, in die sich in dem Gotterstaat das Leben der Gotter kleidet, können es nicht hindern, daß dieses Leben, sobald es nicht mehr bloß in der Teilnahme an Heldenkämpfen und Menschenschicksalen aufgeht, sondern auf die Gotterwelt selbst sich zurückzieht, keinen selbständigen Inhalt hat, und daß darum, je mehr die Dichtung diese Lucke durch Übertragung alter Marchenmotive oder durch freie Erfindung auszufüllen sucht,

¹⁾ J. Hehn, Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament, 1907, S. 19ff.

um so mehr jenes Bild einer bald schwelgerischem Nichtstun bald unnützem Zank und Streit sich hingebenden Gesellschaft entstehen muß, wie es schon Xenophanes und Plato an den homerischen Schilderungen gerügt haben, und wie es später Lukian in seinen »Göttergesprächen« verspottete. Hier tritt dann aber frühe schon ein anderer, völlig außerhalb der Heldensage liegender Gedanke an diese Götterwelt heran: er besteht in der Vorstellung eines Wettkampfes mit andern gleichgearteten, jedoch den Göttern feindlichen Mächten und einer aus diesem Kampf entspringenden Einsetzung eben jener Weltordnung, zu deren dauernden Beschützern sich die Götter erheben. Dieser Kampf, bei dem nun die Götter nicht bloß die Kämpfe der Helden unsichtbar lenken und Lohn oder Strafe über diese verhängen, sondern in dem sie selbst, ganz wie die Helden, untereinander um Leben oder Untergang ringen, ist der Kampf mit den Naturdämonen, mit jenen Mächten, die vom Menschen schon zu einer Zeit, da es für ihn noch keine Götter gab, gefürchtet wurden, und die fortan neben diesen von ihm gescheut werden. So entsteht hier von selbst der Gedanke einer Übertragung des Kampfes der Helden, der die Heldensage und das aus ihr entstandene Epos erfüllt, auf jene beiden übermenschlich vorgestellten Wesen. Doch dieser Kampf kann sich naturgemäß erst zu einem Götterkampf gestalten, nachdem die Gotter selbst unter dem Einfluß der Heldensage zum Leben erwacht sind; und auch dann ist es gerade das ihnen vorausgehende Walten der furchtbaren Naturdämonen der Berge, der Felsen und Einoden, der Stürme, der Wolken, des Donners und der Blitze, dem die Bilder eines solchen Gotter- und Dämonenkampfes entnommen werden. Diese Motive liegen weit von jenen andern ab, die in der Heldensage die Götter zu persönlichen Wesen gestaltet haben. Denn die dämonischen Naturmächte widersetzen sich vermoge ihrer alle andern Motive zurückdrängenden Gewalt über das menschliche Gemüt der Ausbildung jener Vorstellung einer menschenähnlichen, zwischen mannigfachen Farbungen des Naturells und der Begabung wechselnden Götterwelt. Darum tragen nun auch die Gotter, solange sie in dem Kampf um die Welt sich betätigen, durchaus den Charakter von Dämonen an sich. Auch da, wo sie in andern Gebieten

der Sage wirklich ihrer persönlichen Natur gemäß handeln, verwandeln sie sich unter dem Zwang jenes Themas vom Kampf mit den Naturdämonen selbst wieder in Dämonen. Nachdem sie unter der Einwirkung der Heldensage zu den persönlichen Wesen geworden sind, als die sie der Mythos und insbesondere der Kultus festhält, gehen dann aber auch die Attribute, die einst den Dämonen eigen waren, an die Gotter über: so der Blitz und der Donner, die Wolken und die Winde, die nun zu Hilfsmitteln werden, deren sich die Götter teils als Waffen teils als Warnungszeichen bedienen. Alles das weist darauf hin, daß in der Vorstellung des Gottes zwei Züge sich vereinigen, die ihm von jetzt an eigen bleiben: den einen, die Persönlichkeit, entnimmt er dem Helden; den andern, die überwaltigende Macht, entnimmt er vorzugsweise dem Naturdämon.

Nachdem auf dem erhöhten Schauplatz eines kriegerischen Heldenlebens aus den dämonischen Wesen der Urzeit der Typus des heldenhaften Gottes entstanden ist, hat jedoch dieser Prozeß echter und eigentlicher Theogonie noch nicht sein Ende erreicht, sondern was die epische Dichtkunst in unbestimmteren Umrissen hingestellt, das sucht die bildende Kunst dauernd festzuhalten, um in der Ausgestaltung des durch die Heldensage geschaffenen Bildes das ideale Wesen der Gottheit immer vollkommener zum Ausdruck zu bringen. Und hier ist es nun der griechische Gottermythos, der, wie er im Vergleich mit den Gottermithen der orientalischen Kulturvolker der relativ jüngere ist und darum näher an seinen Ursprung zurückreicht, so zugleich unter der vereinten Hilfe der Dichtung und der bildenden Kunst eine reichere Entwicklung durchlebt hat. Mit dämonenhaften Göttern oder, wie es vielleicht besser lauten würde, mit Dämonen, die allmählich menschenähnliche Gestalten annehmen, hat, so weit sich erkennen läßt, überall der Gottermythos begonnen. Auch bei den Griechen sind die Spuren dieses Anfangszustandes in den zahlreichen Gottermarchen erhalten geblieben, in denen uns die späteren Gotter bald mit allen Eigenschaften der alten Sturm-, Wolken- und Blitzdämonen, bald als tiergestaltige Zauberwesen entgegentreten. Aber während die Gottermithen der alten Kulturvolker, von wenigen Ausnahmen abgesehen, wo die begeisterte Inspiration die Hymnendichtung über diese

Niederungen des Dämonenglaubens erhebt, im allgemeinen in dieser Sphäre geblieben und vollends aus der bildenden Kunst der Orientalen die tiergestaltigen Gotter nie ganz verschwunden sind, hat das griechische Epos die Götter nach dem Vorbild der Helden, an deren Schicksalen und Kämpfen sie teilnehmen, zu menschlichen Persönlichkeiten mit den Eigenschaften idealer Helden erhoben, und dieses in der poetischen Schilderung der Gotterwelt nur unbestimmt und flüchtig festzuhaltende Bild hat dann die plastische Kunst in jahrhundertelanger Arbeit in die anschauliche Wirklichkeit übergeführt. So enthält der griechische Göttermythus mit dieser seiner Weiterführung in Epos und bildender Kunst die vollständige Geschichte der Gotter, die wir kennen. In ihren zahllosen Verwandlungsmärchen trägt diese Gotterwelt noch deutlich genug die Spuren ihrer dämonischen Vergangenheit an sich. Auf der andern Seite bieten aber die Gottergestalten der klassischen Kunst die Idee der anthropomorphen Gottheit in jener höchsten Vollendung, über die hinaus nur noch der eine Fortschritt möglich ist, daß die Vergeistigung der Gottesidee die anthropomorphe Gottheit überhaupt verschwinden läßt.

c. Der Niedergang der persönlichen Gotter.

Auf verschiedenen Wegen hat sich dieser Übergang der durch die Heldensage geschaffenen persönlichen Gotter in überpersönliche gottliche Wesen vollzogen, und auch hier bieten, ebenso wie für den dämonischen Ursprung der Gotter, Mythos und Religion der Griechen das typische Vorbild einer Entwicklung, die wir, trotz der mannigfachsten Abweichungen im einzelnen, wohl als eine allgemeingültige betrachten dürfen. Typisch nicht nur, sondern auch vor allen andern, die wir kennen, ausgezeichnet erscheint aber hier die religiöse Entwicklung durch die Mannigfaltigkeit der auf das gleiche Ziel gerichteten Erscheinungen, in denen die Umwandlung der persönlichen in die überpersönlichen Gotter erfolgt, während uns an andern Orten aus der Fülle dieser Erscheinungen im allgemeinen nur einzelne in greifbarer Form entgegentreten. Am nächsten liegt wohl in dieser Beziehung der Vergleich mit Indien, dies um so mehr, als, abgesehen von einigen, einer späteren Zeit angehören-

den sekundären Beziehungen und von zweifelhaften ursprünglichen Übereinstimmungen beide religiöse Entwicklungen selbständig einander gegenüberstehen. Aber wie weit liegen hier, mag auch als Endresultat der Übergang in die überpersonliche Gottheit derselbe sein, die Wege voneinander ab, die zu diesem Ende geführt haben! Während in Indien die Abhängigkeit des religiösen Kultus von dem Brahmanentum und seinen theologischen Schulen das religiöse Denken frühe schon auf die Wege der philosophischen Spekulation geführt hat, steht die griechische Philosophie außerhalb einer führenden Priesterschaft. Darum ist es dort anscheinend die Philosophie allein, die jene gewaltigste Wendung, die die Gottesidee seit ihrem Ursprung aus dem Dämonenglauben erlebte, hervorgebracht hat. Ein augenfälliges Zeugnis dafür ist die Tatsache, daß der größte religiöse Reformator Indiens, Buddha, aus der in der spekulativen Umgestaltung der Religion fortgeschrittensten philosophischen Schule hervorging. Wie anders in Griechenland! Hier hat sich die gleiche Wendung ganz auf dem Boden des Mythos und des Kultus selbst vollzogen, und die Philosophie hat eigentlich überall erst zu dem, was sich im Volksglauben bereits vorbereitet und teilweise vollendet hatte, ihr Credo hinzugefügt. So ist das Verhältnis des Pythagoreismus zu den orphischen Kulte auch für die kommenden Zeiten maßgebend geblieben, insbesondere darin, daß die philosophische Fortführung wesentlich auf wissenschaftlicher Seite lag, während die religiöse Grundlage davon wenig berührt wurde. Darum sind die Pythagoreer in ihren religiösen Bestrebungen stets eine orphische Sekte geblieben. Ihre Mathematik, ihre Astronomie und Physik ist ihr ausschließliches Eigentum, oder, so weit es entlehnt ist, stammt es aus andern Quellen. Der Orphismus aber ist bei allem Einfluß, den einzelne Persönlichkeiten auf ihn ausgeübt haben mögen, in seinem Gesamtcharakter, so weit sich erkennen läßt, aus Überlebnissen der nie ganz erloschenen lokalen Heil- und Totenkulte und aus neu hinzutretenden Mythen und Kulte, wie sie den mehr und mehr dem Verkehr mit stammesfremden Gebieten sich öffnenden griechischen Landschaften zustromten, hervorgegangen. Im Vordergrund dieser neuen Kulte steht der Dionysoskult. In der Aufnahme dieses

Gottes, der wahrscheinlich erst die alten noch dem Medium des Dämonenglaubens angehörenden Toten- und Seelenkulte in eigentliche Gotterkulte umwandelte, besteht die große Bedeutung der orphischen Mysterien. Unter der Führung des Gottes haben die religiösen Jenseitskulte der Orphiker nicht bloß die älteren, in der Naturgrundlage der Vegetationskulte ihnen verwandten eleusinischen Mysterien assimiliert, sondern, indem der Mysteriengott selbst von den alten homerischen Gottern in ihre Mitte aufgenommen wurde, hat er allmählich diese Götter selbst umgewandelt. Denn darin besteht nicht weniger als in der Verbreitung der neuen, von religiösen Genossenschaften gepflegten Kulte die veränderte Lage der späteren griechischen Religion, daß zwar die alten homerischen Götter ihre Namen bewahren, daß sie sich aber mehr und mehr in ihrem Wesen verändern, indem sie die ausgeprägten persönlichen Charaktereigenschaften, in denen sie uns in der Heldensage entgegentreten, verlieren.

Ein Symptom dieser Verflüchtigung der Götterpersönlichkeit ist hier sichtlich auch die schon erwähnte Aufnahme abstrakter Begriffe in die Reihe der Gotter. Die Tyche, die Nemesis, die Nike, der Bonus Eventus, die Virtutes wandeln sich bei der Überführung dieser Namen in Gotter doch immer nur scheinbar in Persönlichkeiten um. Sie gleichen glück- oder unglückbringenden Dämonen, nicht wirklichen Gottern. Nun reichen freilich manche dieser unpersönlichen Wesen schon in die ältere Zeit zurück. Aber gerade diese den Wandel der Zeiten überdauernden Begriffe zeigen dabei bedeutsame Veränderungen. Wo sie, wie dereinst, neben den persönlichen Göttern stehen, da besitzen sie durchaus den Charakter finsterer dämonischer Wesen, daher sie denn auch meist, wie die Dämonen überhaupt, in der Mehrzahl auftreten: so die Moiren, die Erinyen. Oder sie weisen auf die Grenze hin, die der Macht der Gotter gezogen ist und die in ihrem persönlichen Wesen ebenso wie in ihrer Vielheit, die dem Willen jedes einzelnen Schranken setzt, ihre Quelle hat. Darum ist Zeus selbst der Tyche unterworfen. Ganz anders in der Zeit, in der sich die Herrschaft der persönlichen Gotter ihrem Ende zuneigt. Jetzt treten jene zu dämonischen Mächten gewordenen Begriffe, fast unbeschränkt an Zahl, mitten

unter die Gotter wie ihresgleichen. Sie können, wie diese, ebenso wohl freundliche wie feindliche Mächte sein, ja sie folgen auch darin den Göttern, daß sie nun in fortschreitendem Maße in heilsame Wesen übergehen. Tragen sie doch zumeist schon in ihren Namen die Bürgschaft ihres heilbringenden Wesens in sich. Freilich hort dabei das Streben, diese Begriffswesen an eine echte Gotterpersonlichkeit gebunden zu denken, nicht auf. So treten der Nike, Hygieia, Pronoia eine Athena Nike, Athena Hygieia, Athena Pronoia zur Seite, und mögen auch manche dieser Verbindungen infolge naheliegender Assoziationen mit den hergebrachten Charakteren der Götter mehr sich fixieren als andere, der Willkür ihrer Bildung ist kaum eine Schranke gesetzt. Doch indem ein solcher Doppelname das Wesen des Gottes wiederum nur auf eine abstrakte Eigenschaft bezieht, ist von den beiden Teilwirkungen, die die Verbindung hervorbringt, der Bindung des Begriffs an ein persönliches Wesen und der Verflüchtigung der Personlichkeit durch ihre Beziehung auf einen Begriff, die letztere die überwiegende. Deutlich erhellt dies auch aus einer andern, analogen Verbindung, die in der gleichen Zeit der Auflösung der alten Gotter nicht selten vorkommt, und die nicht, wie die vorige, an den längst geübten Gebrauch dauernd gewordener Attribute sich anlehnt. Sie besteht darin, daß nicht der Name der persönlichen Gottheit mit dem eines abstrakten Begriffswesens, sondern daß die Namen zweier, ihrem ursprünglichen Charakter nach ganz verschiedener Götter zur Einheit verbunden werden. Daß damit die Personlichkeit der aus einer solchen Mischung entstehenden Doppelgottheit nicht gesteigert, sondern verdunkelt wird, ist augenfällig. Eine Athena Nike als die mächtige Göttin, die im Kampf für ihre Schutzbefohlenen ganz als Sieg sich betätigt, laßt sich noch denken. Aber was soll man sich unter einem Zenoposeidon oder unter einer Heraphrodite vorstellen? Es ist klar, hier bedeutet die Verbindung nicht eine Hebung, sondern eine Aufhebung der Gotterpersonlichkeit. Im Hintergrund steht aber unleugbar das Streben, möglichst alle gottlichen Attribute über das Maß des einzelnen persönlichen Gottes hinaus zu steigern; und das bedeutet eben die Tendenz, den Gott, der nur als Einzelpersonlichkeit möglich ist, in eine überpersonliche Gottesidee umzuwandeln.

Zu diesem Wandel der alten Gotter tritt nun in dieser nach neuen Göttern begehrenden Zeit die Aufnahme fremder, vor allem aus den großen Kulturreichen des Orients zugewanderter. Bedeutsamer noch ist aber eine andere, zu dieser Erweiterung des Gotterhimmels nicht minder wie zu jener Verflüchtigung zu abstrakten Begriffen anscheinend kontrastierende Erscheinung. Sie besteht in der Rückkehr zu der unmittelbaren Verkörperung der Götter in den einzelnen Naturerscheinungen. Gerade sie findet in der Aufnahme orientalscher Sternkulte und der mit ihnen verschwisterten astrologischen Mantik ihren Ausdruck. Indem der Sternenhimmel der Zufuhr solch neuer Himmelsgötter und ihrer Verbindung mit den alten ein weites Feld eröffnet, ist es vor allem das strahlendste der Gestirne, die Sonne, die in ihrer unmittelbaren Erscheinung die Herrschaft über die gesamte Gotterwelt gewinnt. Der alte Gott Helios, der sichtlich wegen seiner Gebundenheit an die unmittelbare Anschauung dem eigentlichen Götterstaat fernblieb und, ähnlich dem Okeanos und andern gewaltigen Naturerscheinungen, halb noch in die Region der Dämonen zurückreichte, beginnt in den Kulturen der hellenistisch-römischen Welt die alten Götterkönige Zeus und Jupiter zu verdrängen. Mag dieser Vorgang auch durch die verwandten orientalischen Sonnenkulte unterstützt werden, die den Gedanken nahe legen, alle diese Sonnengötter seien von diesem hellenischen Helios nur im Namen verschieden, als das durchschlagende Motiv erkennt man doch das Streben, diesen am sinnfälligsten in der unmittelbaren Erscheinung sich offenbarenden Gott allen andern überzuordnen. In der berühmten Preisrede Kaiser Julians auf den Gott Helios leuchtet dieses Motiv überall hervor. Damit kehren aber die Gottervorstellungen dieser Zeit sichtlich zugleich zu den Anfängen der Entstehung der Himmelsgotter zurück. Denn als körperliche Wesen, ganz so wie sie in ihrer Erscheinung am Himmel gegeben sind, darum mehr als unnahbare und übermächtige Dämonen denn als persönliche Gotter haben die Himmelsgötter ihre Laufbahn begonnen. Jetzt, nachdem sie ein reiches persönliches Leben zurückgelegt, in diesem aber mehr und mehr sich ihrer ursprünglichen Bedeutung entfremdet haben, kehren sie wieder zu jenem Anfang zurück. Auch die Kulte, die ihnen gewidmet sind,

nähern sich wieder den alten Damonenkulten; und nicht minder spricht sich dies in der zunehmenden Macht aus, die auch sonst der Zauber- und Damonenglaube gewinnt. So scheidet sich dieser die gesamte Kulturwelt ergreifende Prozeß des Untergangs der griechischen Religion in zwei an sich entgegengesetzte und doch zugleich eng zusammenhängende Erscheinungen. Auf der einen Seite waltet deutlich die Tendenz einer Erhebung der persönlichen Gotter zu überpersönlichen und damit weit über die Schranken der alten Gotter emporwachsenden Gottheiten. Auf der andern Seite gewinnt das Streben nach einer Rückverwandlung der Götter in dämonische Mächte in einer Fülle neu emporwuchernder Damonenkulte und den ihnen parallel gehenden Erscheinungen eines regellosen Aberglaubens die Oberhand. Dort ist es in gewissem Sinn eine Wiederholung und Steigerung der Apotheose, die dereinst aus Damonen und Helden persönliche Götter geschaffen hat. Eine solche Steigerung muß mit innerer Notwendigkeit weiterhin Gotter zu überpersönlichen Weltmachten erheben. Hier verwandeln sich die nämlichen Gotter umgekehrt wieder in dämonische Wesen, denen ähnlich, aus denen sie dereinst entstanden waren. Dies Schicksal erscheint aber um so unvermeidlicher, als dieser Zeit auch das alte Heldenideal verloren gegangen ist. Denn wo immer sich in ihr der Gedanke einer das gewöhnliche Maß menschlichen Kennens überragenden Persönlichkeit regt, da ist es die geistige Seite des menschlichen Seins, die an die Stelle der alten Heldentugenden tritt. Kein sprechenderes Zeugnis gibt es für diesen Wandel als die Umdeutung, die gelegentlich die alten Heldengestalten der Sage, vor andern die zu jeder Zeit populärste der griechischen Welt, die des Herakles erfährt. Den gewaltigen, durch seine physische Kraft die Naturmächte bezwingenden Heros verwandeln die Sophisten und Stoiker in ein Vorbild kluger Besonnenheit und eines über Leiden und Schmerz sich erhebenden Selbstbewußtseins. Mehr noch sucht aber die Zeit in neuen, der Wirklichkeit angehörenden und durch Mythenbildungen nach alten Mustern ins Übermenschliche erhobenen Persönlichkeiten, wie etwa in einem Apollonius von Tyana, ihr Ideal zu verwirklichen. So tritt zu jenen beiden Erscheinungen, die den Geist der untergehenden

Religion kennzeichnen, zur Verwandlung der persönlichen in die überpersönliche Gottheit und der mit dieser nicht selten in trüber Mischung zusammengehenden Rückverwandlung in unterpersönliche dāmonische Wesen, eine dritte ergänzend hinzu: das Streben nach einem neuen, rein menschlichen Ideal, das da, wo der Mensch des Vertrauens auf persönliche Helfer und Schützer bedarf, für die untergegangenen Götter eintreten soll. So ersetzt dieses neue Menschheitsideal auf der einen Seite das alte Heldenideal, auf der andern schließt es die Lücke, die durch die Entstehung der überpersönlichen Gottheit entstanden ist; und damit ist nun der Gedanke nahe gelegt, durch diese ideale menschliche Persönlichkeit werde der Verkehr des Menschen mit der durch ihr übersinnliches Wesen selbst unerreichbar gewordenen Gottheit vermittelt. Dies führt dann leicht zu der weiteren Vorstellung eines realen oder einer Mehrheit realer persönlicher Mittelwesen, die selbst als göttliche Mächte erscheinen und im Kultus als neue persönliche Götter die alten ersetzen.

Die Philosophie hat diesen Prozeß des Untergangs und der Neubildung der Religion nicht erzeugt, aber sie hat ihn vornehmlich in den einflußreicheren Richtungen der hellenistischen Philosophie, im Stoizismus und im Neuplatonismus, zum begrifflichen Ausdruck gebracht und dadurch wirksam in ihn eingegriffen. Das Weltprinzip der Stoa, das sie in Anlehnung an den Volksglauben Zeus, im Rückblick auf die dem Gedanken eines allgemeinen Weltgesetzes am nächsten gekommene ältere Philosophie Heraklits den Logos nennt, schließt in dieser doppelseitigen Natur der Gottesidee unmittelbar den Begriff einer überpersönlichen Gottheit in sich. Indem aber die Stoa außerdem den idealen Menschen als die vollkommenste Verwirklichung der Gottheit betrachtet, bringt sie zugleich den Gedanken einer doppelten Form des göttlichen Wesens zur Geltung: einer überpersönlichen, absolut transzendenten und einer in dem Urbild des idealen Menschen lebendig gewordenen persönlichen Verwirklichung. Der Neuplatonismus, der die alten Götter erneuern und, dem verbreiteten Zug der Zeit folgend, vermehren mochte, erhebt gleichwohl diese Götter, indem er sie in ein logisches Begriffssystem ordnet, zu reinen Begriffswesen, die

höchstens da sich zu persönlichen Göttern verkörpern können, wo sie, wie in dem bereits von Philo, dem Vorläufer der neuplatonischen Richtungen, herubergenommenen Logosbegriff, in der vom Allgemeinen zum Einzelnen fortschreitenden Verwirklichung der göttlichen Vernunft in dem idealen Menschen zusammentreffen. So spiegelt sich in diesen beiden bedeutsamsten Schulen der in dem allgemeinen religiösen Bewußtsein in eine Fülle mannigfaltiger Erscheinungen auseinander tretende Prozeß des Untergangs der alten und der Geburt einer neuen Religion. In die Entstehung dieser sind zwar noch andere Elemente eingegangen, doch sind unter ihnen die Trümmer der alten mit den schon in ihr sich vorbereitenden Neubildungen die bedeutsamsten geblieben. Zugleich kommt aber hier der auf hellenischem Boden beginnenden Entwicklung ein von ihr wesentlich verschiedenes, zu der wachsenden polytheistischen Tendenz der Zeit scheinbar in starkem Kontrast stehendes Moment entgegen, das jedoch gerade durch diesen Kontrast dem tiefsten Zug dieser Entwicklung verwandt ist. Es besteht in dem Gegensatz des auf einer überreichen Kultur ruhenden griechischen Gotterstaates zu dem ursprünglich aus einem engen Stammesbewußtsein entsprungenen israelitischen Monotheismus.

10. Der Stammesgott Israels.

a. Polytheismus und Monotheismus.

Wie der Polytheismus das natürliche Produkt der Differenzierung der Kultur und darum, wo immer ein Gottermythos sich entwickelt hat, die vorherrschende Erscheinung ist, so sind es nicht minder spezifische Kulturbedingungen, die einer in der Volkseinheit begründeten monotheistischen Tendenz das Übergewicht verschaffen können. Schon die nahezu allgemeingültige Herrschaft eines polytheistischen Gottermythos weist freilich darauf hin, daß es Ausnahmbedingungen sind, die hier obwalten. Auch darf man von vornherein annehmen, daß es nicht besonders verwickelte, sondern im Gegenteil relativ einfache Kulturbedingungen sein werden, unter denen ein solcher Erfolg eintritt. Wie dem aber auch sein mag, ob, wie nahezu regelmäßig im Fortschritt der Kultur, ein mehr oder minder

unfassender Polytheismus zur Ausbildung gelangt, oder umgekehrt der Kult eines obersten Gottes sich zur Alleinherrschaft drängt, in beiden Fällen bilden Stammesgötter, nicht Stadtgötter die Ausgangspunkte der Entwicklungen. Der Stadtgott setzt bereits eine seßhafte Kultur voraus, eine Kultur also, die jenseits der Zeitgrenze liegt, in der Götterkulte überhaupt entstanden sind. Der Nomade bringt, ebenso wie der in zerstreuten Landbezirken lebende Ackerbauer, seine Stammesgötter in die Städte mit, die er gründet. Ob bei diesem Übergang ein einziger Stammesgott, etwa der eines führenden Stammes, zum herrschenden Volksgott wird, oder ob aus Anlaß verschiedener Stammesniederlassungen mehrere Stammesgötter zu gesonderten Lokalgöttern werden, ist schließlich in erster Linie eine Frage der geschichtlichen Bedingungen, welche die Entstehung einer nationalen Kultur umgeben. Die Grundlagen dieser verschiedenartigen Entwicklungen bleiben aber, so weit sie direkt erkennbar oder mit Wahrscheinlichkeit zu erschließen sind, überall die nämlichen. Den Stadt- und den Staatsgöttern gehen die Stammesgötter voran, die, indem sie an den Schicksalen der Stämme, die ihre Kulte pflegen, teilnehmen, selbst sich zu Staats- oder, wenn sie über die Grenzen der einzelnen Staatswesen sich ausbreiten, zu Volksgöttern erheben.

Hier entsteht jedoch ein weiteres Problem. Diese als die Vorfahren der späteren Staats- und Volksgötter voranzusetzenden Stammesgötter gehören im allgemeinen einer unbekannten Vorgeschichte der Völker an, auf deren Inhalt wir überhaupt nicht aus historischen Zeugnissen, sondern nur aus dem Mythos zurückschließen können. Was lehren uns — so lautet demnach die hier zu stellende Frage — die Gottermymhen, soweit sie auf einen Zustand zurückgehen, in welchem es Stadt- und Staatsgötter noch nicht gab, über die Vorläufer solcher Gotter? Nun ist diese Frage selbstverständlich für die verschiedenen nationalen Gottersysteme um so schwieriger zu beantworten, unter je mannigfaltigeren und weiter zurückreichenden Kulturbedingungen diese Systeme entstanden sind. Je reicher sich insbesondere der polytheistische Gotterstaat entwickelt hat, um so weniger läßt sich im allgemeinen an eine direkte Antwort denken. Zerfällt doch hier

jene allgemeine Frage in eine Vielheit von Einzelfragen, bei deren jeder die verschiedenen in der einzelnen Gottergestalt zusammen-treffenden Motive nach ihrer ursprünglichen Bedeutung, ihrer späteren Entwicklung und ihrer Beeinflussung durch den Zusammenhang mit andern Bestandteilen des Kultus zu beantworten wäre. Dem gegenüber bietet der Kult eines einzelnen Stammesgottes, wo er sich als der herrschende oder gar als der einzige durchsetzt, offenbar die günstigsten, weil einfachsten Bedingungen. Denn erstens begegnen wir hier nicht einer verwirrenden Mannigfaltigkeit von Göttern, sondern einem einzigen Gott, dessen allgemeiner Charakter demnach in deutlicheren Umrissen gegeben ist. Zweitens ist dieser Gott von Hause aus ein Stammesgott, der sich erst in einer erheblich späteren Zeit und unter geschichtlich leichter erkennbaren Bedingungen zu einem über die Grenzen des einzelnen Stammes seine Herrschaft erstreckenden Volksgott entwickelt hat. Endlich bringen es diese geschichtlichen Bedingungen mit sich, daß sich das Verhältnis des Stammesgottes zu andern Gottern ungleich deutlicher fixiert, als dies da zu geschehen pflegt, wo die Mitglieder einer polytheistischen Gottergesellschaft einander teils hilfreich teils feindlich gegenüberstehen. Unter diesem volkerpsychologischen Gesichtspunkte gewinnt so der israelitische Monotheismus nicht dadurch seine besondere Bedeutung, daß er wegen der früh entstandenen monotheistischen Tendenz einen höheren religiösen Wert hat — eine Frage, die hier ganz und gar dahingestellt bleiben mag — sondern dadurch, daß er der einfachste, voraussichtlich am wenigsten von religiösen wie politischen Verwicklungen abhängige Gotterkult ist. Dabei führt dann aber der letztere Umstand zugleich die weitere Bedingung mit sich, daß auch das Material an mythischen und legendenhaften Überlieferungen, die auf den Ursprung dieses Stammesgottes Licht werfen, eine verhältnismaßig einfachere Beschaffenheit besitzt.

b. Der Kampf der Kulturen: Ackerbauer und Nomade.

Das Landergebiet zwischen Kleinasien und der arabischen Steppe, das den beschränkten Schauplatz der israelitischen Geschichte bildet, hat seit uralter Zeit den Verkehr zwischen den

großen Reichen ost- und westsemitischer Kultur vermittelt. Diese Kultur der mesopotamischen Länder weist teils auf Babylon und Assyrien, teils auf Ägypten und die östlichen Küstenländer des Mittelmeeres hin. Im Gegensatz zu den großen Weltreichen, zwischen denen diese Landschaft eingekeilt ist, sind es eine Menge kleiner Ackerbaustaaten mit nomadisierenden Stämmen, die sich zwischen ihnen bewegen, in die dies Gebiet zerfällt. Darum ist es der uralte Kampf des Ackerbauers mit dem Nomaden, in den uns auch die früheste Geschichte Israels versetzt, und dieser Kampf der Kulturen ist hier, wie überall, zugleich ein Kampf der Kulte. In diesem Zwischenstromland und seinen syrischen und phönizischen Küstenstädten haben die Ackerkulte mehr als in irgendeinem Ländergebiet der Alten Welt jene leidenschaftlichen Steigerungen erfahren, wie sie uns in ähnlichen Formen nur noch in der Neuen Welt die altmexikanische Überlieferung bewahrt hat. Die typischen Formen der sichtlich aus älteren Dämonen- und dazugeetretenen Gotterkulten gemischten Frühlings- und Erntefeste sind in der Tat in diesen entfernten Regionen der Erde derart übereinstimmende, daß man schwerlich umhin kann, hier an unabhängig wirkende allgemein menschliche Motive zu denken. Daneben sind aber freilich Wanderungen der Gotter und ihrer Kulte nicht ausgeschlossen, und im Gefolge dieser Wanderungen können jene typischen Motive je nach den besonderen Kulturbedingungen, die sie in ihren Verbreitungsgebieten vorfinden, selbst sich wandeln und ebensowohl Steigerungen wie Milderungen erfahren. Dies be-
statigt sich wohl vor allem bei jenen Ackerkulten der asiatischen Mittelmeergebiete. Nicht nur die Kulte selbst, sondern auch die Namen der Vegetationsgötter sind hier und in den östlichen Ländern teilweise dieselben. Aber während sich in der babylonischen Tammuz-Istarlegende der Jahresmythos bereits zu einem Unsterblichkeitsmythos entwickelt hat, der die an die Naturbedeutung der Götter gebundenen ekstatischen Kulte in den Hintergrund drängte, sind in den westsemitischen Ackerkulten die das Wirken der Vegetationsdämonen unterstützenden ekstatischen und phallischen Riten, sowie die Menschenopfer, in denen der Tod des alten und die Wiedergeburt des neuen Jahresgottes gefeiert wird, nicht

nur erhalten geblieben, sondern sie haben vielleicht erst in diesen Gebieten vermöge der den orgiastischen Kulturen eigenen Macht der Selbststeigerung die abschreckenden Formen angenommen, in denen sie uns in den Schilderungen der griechischen Schriftsteller entgegentreten. Entziehen sich nun auch die Ursachen dieser Unterschiede sonst verwandter Kulte einer näheren Nachweisung, so mag es doch sein, daß die räumliche Beschränkung der politischen Gemeinwesen, in denen diese westsemitischen Ackerkulte blühten, mit der Beschränkung der Gotterkulte auch deren Steigerung mit sich führte. In der Tat ist es augenfällig, wie sehr das Pantheon dieser Stämme gegenüber dem der großen Weltstaaten, zwischen denen sie liegen, zurücksteht, mit Ausnahme etwa der Phöniker, deren früher Handelsverkehr sichtlich auch den Kreis ihrer Götter erweitert hat. Nicht minder ist dieses Gebiet zwar die Eingangspforte gewesen, durch die vornehmlich die orientalischen Jahreskulte in die griechisch-römische Welt eingedrungen sind, wobei sie dann auch hier durch den Kontakt, in den sie mit einer reichen Gotterwelt traten, frühe schon die analoge Übertragung auf das menschliche Leben und seine Zukunft nach dem Tode erfuhren, wie sie in einer älteren Zeit bereits in den großen Kulturreichen des Orients eingetreten war.

Indem nun besonders die kanaanitische Bevölkerung in den Gebieten der ackerbauenden wie der nomadisierenden Stämme in kleine, relativ unabhängige Bezirke zerfiel, bieten diese Kleinstaaten auch in kultischer Beziehung charakteristische Gegensätze zu den in den altorientalischen Weltreichen hervortretenden Gotterstaaten. Dabei ist es aber sichtlich nicht bloß die Qualität der Kultur, von der die Gotterkulte abhängen, sondern es ist vor allem der Umfang der Kultur- und der Kultgebiete, der eine entscheidende Bedeutung besitzt. Auch stehen hierin die ackerbauenden und die nomadisierenden Stämme von früh an unter übereinstimmenden Bedingungen. Sie alle leben unter Stammeshauptlingen, und jeder Stamm hat seinen besonderen Stammesgott. Der Gott des ackerbauenden Stammes wird im Alten Testament in der Regel »Baal«, der Gott des Nomadenstammes »El«, im Plural »Elohim« genannt. Die Bedeutung beider Wörter ist aber die gleiche:

es ist der »Herr«, der »Fürst«, der als göttliches Ebenbild des irdischen Stammeshäuptlings vornehmlich auf Bergen verehrt wird. Jeder Stamm hat so seinen besonderen Gott, der meist keinen Sondernamen trägt, sondern nach dem Ort genannt wird, wo der Stamm sesshaft ist oder sein Weidegebiet hat. Demnach ist allem Anscheine nach die gleiche monotheistische Tendenz bei allen diesen kanaanitischen Stämmen zu finden. Sie hat eben darin ihre Quelle, daß besonders bei den kleineren Häuptlingschaften dieser Ländergebiete ein einziger göttlicher Schutzherr für alle Bedürfnisse des Lebens zu sorgen hat. Um so mehr scheiden sich die Kulte ihrem Inhalte nach. Der Ackerbauer bringt seinem Baal Feldfrüchte, er bringt aber auch Menschen als Opfer dar, die bei den Vegetationsfesten den Tod des alten und die Geburt des neuen Jahresgottes vermitteln sollen. Ursprünglich sind es vielleicht auch hier die Priester des Gottes oder besondere Kultgenossenschaften gewesen, die sich als die Stellvertreter des Gottes selbst opferten. Wenn bei den syrischen Astartekulten in der Raserei der Festfeier die Tänzer sich selbst entmannten, so mag das ein Rest einer solchen älteren Form der Kultfeier gewesen sein. Wie anderwärts, bei kriegerischen Völkern, Kriegsgefangene, so gehörten, nach den Berichten des Alten Testaments, bei den friedlichen Ackerbaustämmen Kanaans Kinderopfer zu den Attributen dieser Kulte — ein Brauch, von dem man wohl annehmen darf, daß er eine Übertragung des Erstlingsopfers der Feldfrüchte auf das begleitende Menschenopfer gewesen sei. Hier, im Kultus, nicht in einem substratlosen monotheistischen Trieb, liegen aber die Gegensätze, die den Nomaden von dem Ackerbauer scheiden. Auch der Nomade bringt blutige Opfer dar, doch es sind die Erstlinge des Wurfs der Herden, die er seinem Gotte weihet, nicht die Früchte des Feldes und nicht die Kinder des eigenen Stammes. Darum mag dahingestellt bleiben, ob die Legende von der Opferung Isaaks (1. Mos. 22) wirklich die Ablosung eines dereinst auch bei den Israeliten verbreiteten Menschenopfers durch das Tieropfer bedeutet habe, ihr nächster Sinn ist jedenfalls der, daß der Gott Israels nicht wie die Baalgötter Menschenopfer fordert, sondern daß, wie der Besitz an Herden als der kostbarste gilt, so das Tieropfer von dem

Stammesgott hoher als jedes andere geschätzt wird. Darin besteht daher wohl der wesentliche Sinn dieser Legende, daß Jahwe von seinem Volke keine Menschenopfer verlangt; und wenn diese dem Israeliten ein Greuel sind, so liegt hier eben jener Gegensatz der Kulturen des Ackerbauers und des Nomaden zugrunde. Die Geschichte von Abram und Isaak schildert aber in dem Sieg des Jahwekultes zugleich den Übergang des reinen Nomadentums zum sesshaften Leben. Als Nomade ist Abram in Kanaan eingewandert, aber auch der sesshaft gewordene Halbnomade, der, wie Isaak, reich gesegnet an Landereien und Viehherden ist, bewahrt noch auf lange hinaus die Reste der im nomadischen Wanderleben entstandenen patriarchalischen Familienordnung. Wo immer unter ähnlichen Bedingungen sich eine solche Familienordnung entwickelt hat, da wirkt sie daher noch lange in der Hochschätzung nach, die ebenso den Verstorbenen zuteil wird, wie sie sich von diesen aus vornehmlich auch auf die jüngsten unter ihren noch lebenden Nachkommen erstreckt. Reich mit Kindern, mit Enkeln und Urenkeln gesegnet zu sein, gilt innerhalb solcher Kulturen als der höchste Vorzug. Sind doch Enkel und Urenkel die natürlichen Bewahrer des Gedächtnisses an den aus dem Leben Geschiedenen; daher im alten China bei der Totenfeier der jüngste Enkel den Verstorbenen selbst zu vertreten und vor den älteren Festteilnehmern den Vortritt hatte¹⁾.

c. Die israelitische Vatersage.

Unter allen Kulturen gibt es zwei, innerhalb deren der Wert des menschlichen Lebens wenig geschätzt wird: die des Jagers und die des reinen, noch nicht zur Viehzucht fortgeschrittenen Ackerbauers. Der Jager tötet, um in dem Blut des Getöteten sich dessen Stärke anzueignen; der Ackerbauer opfert seine Sklaven oder Kinder, um von seinem Gott reichen Erntesegen zu gewinnen. Im Gegensatz hierzu steht der Wert des menschlichen Lebens innerhalb einer relativ primitiven Kultur am höchsten bei dem Nomaden und noch mehr bei dem Halbnomaden, der, wie Isaak, zahlreiche Felder und Viehherden sein eigen nennt (1. Mos. 26, 12). Das ist zugleich der Boden, auf dem ein Ahnenkult erblüht, wie er in der israelitischen

¹⁾ W. Grube, in Bertholets Religionsgeschichtlichem Lesebuch, 1908, S. 22.

Vatersage den Kult des Stammesgottes begleitet. Denn das Vertrauen auf diesen Gott gründet sich nicht zum wenigsten darauf, daß er der Gott der Väter ist, der diesen die Herrschaft über das eroberte Land versprochen hat. Welcher dieser beiden Bestandteile, die Vatersage oder der Jahwekult, der ältere sei, kann aber um so mehr dahingestellt bleiben, als beide im Grunde nur verschiedene kultische Ausdrucksformen der gleichen Kultur sind.

So eng nun auch beide von Anfang an zusammengehören mögen, die Form, in der sie in den kanonischen Büchern des Alten Testaments verbunden sind, ist jedenfalls verhältnismäßig spät auf Grund einer priesterlichen Bearbeitung entstanden, die ihrerseits aus zahlreichen Quellen einzelner Märcen und Sagen geschöpft hat. Bezeichnend für diesen Prozeß der Verschmelzung teilweise disparater Elemente sind hier nicht minder die Widersprüche zwischen den Überlieferungen, wie die Sagentrümmern heterogenen Ursprungs, die in dem überlieferten Kanon stehen geblieben sind. Vor allem bieten so innerhalb der Vatersage die Erzählungen, die den Haupthelden Jakob zu ihrem Mittelpunkt haben, eine Sammlung fast aller der Züge, die uns in den bekannten Gestalten der typischen Märchenhelden begegnen. So erscheint er in der Szene am Brunnen (1. Mose 29, 1ff.), in der er den Stein, den die andern Hirten nur mit vereinten Kräften zu heben vermögen, allein hinwegwalzt, um Labans Schafe zu trünken, als der starke Märchenheld. An der Furt des Flusses (32, 23ff.), wo er mit dem Gott selbst bis zum Morgengrauen kämpft, ohne daß dieser ihn zu bezwingen vermag, scheint er vollends einem himmelsturmenden Titanen zu gleichen. Freilich zeigt sich auch der Gott in dieser Szene in zweifelhaftem Lichte. Ist das wirklich der Gott Israels, der dem nächtlichen Wanderer den Übergang über den Fluß streitig macht? Oder handelt es sich hier ursprünglich nicht sowohl um einen Götterkampf als vielmehr um den Kampf des Helden mit dem Dämon des Flusses, der ihm den Übergang wehrt und der nach der Weise aller Spukdämonen mit dem Morgengrauen seine Macht einbüßt? Daß er sich bei seinem Verschwinden dem Jakob als der Gott offenbart, der dem Stamm Jakobs den Namen Israel verleiht, das mag dann ein späterer Zusatz sein, der diese

Ortssage benutzt, um die Entstehung des Stammesnamens »Israel«, zu deutsch »Gottesstreiter«, zu deuten, während daneben in echt märchenhafter Weise das kultische Verbot der Israeliten, von dem Fleisch des Hüftmuskels der Opfertiere zu essen, auf den Schlag zurückgeführt wird, durch den in diesem Ringkampf der Gott die Hüfte Jakobs gelähmt habe¹⁾.

Noch mehr in die Regionen des Mythenmärchens versetzen uns jene Teile der Legende, in denen Jakob im Gegensatz zum starken als der kluge, durch List und Betrug siegreiche Held erscheint. So in dem Handel mit Esau um das Erstgeburtsrecht (1. Mos. 17), in dem nebenbei das alte Märchenmotiv von dem Streit der feindlichen Brüder wiederkehrt. In das Gebiet des Zaubermärchens führt uns die Geschichte von den Liebesäpfeln, die Ruben auf dem Felde findet, und mit deren Hilfe Lea dem Jakob einen Sohn gebiert (30, 14), ein Zaubermotiv, das auch in dem babylonischen Mythos vom »Kraut des Gebarens« vorkommt, und das die Jakobslegende zu einer Genealogie der Söhne des Patriarchen verwertet. Als der listige und der zauberkundige Märchenheld zugleich erscheint endlich Jakob in der Geschichte von den gesprenkelten Stäben, mit denen er durch einen Augenzauber die Zeichnung der geworfenen Schafe bestimmt und dadurch seinen Schwiegervater Laban übervorteilt (30, 32ff.). Aus einem Zyklus von Märchen verschiedenen Ursprungs setzt sich schließlich die Josephslegende zusammen. In ihrem Hauptthema eine Variante des bekannten Märchentypus von den neidischen Geschwistern ist sie in ihren weiteren Bestand-

¹⁾ Diese Deutung H. Greßmanns wird in der Tat, wie mir scheint, dem Charakter dieser Penuelsage besser gerecht als Ed. Meyers Interpretation derselben als eines Gotterkampfes, der hier offenbar noch die Voraussetzung der Priorität des Gottermythos vor Sage und Märchen zugrunde liegt. (Vgl. H. Greßmann, Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen, Zeitschr. für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 30, 1910, S. 19f. Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 251.) In ähnlichem Sinn hat schon H. Gunkel bemerkt, Adam, dessen menschliche Natur in der Paradiessage der Genesis ausdrücklich betont ist, erscheine an andern Stellen, wie Hiob 157f., Ezechiel 28, 12ff., beinahe wie ein dem Gott gegenüber tretender Halbgott (H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 1895, S. 148). Sollte es nicht naher liegen, auch hier an jenen Charakter märchenhafter Überlieferungen zu denken, nach welchen Mensch und Gott gelegentlich noch mit übereinstimmenden dämonischen Eigenschaften ausgestattet sind?

teilen einem altägyptischen Marchen nacherzählt; und auch hier wird dazu die Einfügung in die Jakobstradition zur Verherrlichung des Patriarchen als des liebenden Familienvaters verwertet¹⁾.

d. Der Gott Jahwe.

Nicht weniger wie der Typus des Patriarchen der Vatersage weist nun das Bild des Stammesgottes selbst, das uns in jener begegnet, auf eine Vorgeschichte hin, die in der Überlieferung bis auf wenige Züge verwischt ist. Längst sind hier die Elohim- und die Jahwetradition als verschiedene Überlieferungen anerkannt, unter denen jene in dem Gebrauch des Plural Elohim die Anerkennung einer Vielheit von Stammesgöttern voraussetzt, während Jahwe der später zur Alleinherrschaft gelangte Stammesgott Israels ist. Aber auch die Gestalt Jahwes zeigt in den verschiedenen Teilen der diesen Namen enthaltenden Legenden merkwürdige Wandlungen. Insbesondere in dem Verkehr des Gottes mit seinen Schützlingen lassen sich deutlich drei charakteristische Stadien unterscheiden. Das erste zeigt uns Jahwe mit seinen Lieblingen unter den Menschen wie mit seinesgleichen verkehrend. Er erscheint dem Abram als Wanderer in menschlicher Gestalt mit ihm ähnlichen Wanderern bei den Terebinthen Mamres. Sara wäscht ihm die Füße und bäckt für ihn Kuchen, und er verspricht beiden eine gesegnete Nachkommenschaft (1. Mos. 18, 1 ff.). Dieses wahrscheinlich der ältesten Schicht angehörende, ganz und gar menschliche Bild steht jedoch vereinzelt da. Feierlicher erscheint der Gott schon, als er mit Abram den Bund stiftet, dieser sich vor Jahwe niederwirft, um ihn als Stammesgott zu verehren und selbst das Versprechen zu empfangen, daß er der Stammvater eines Haufens von Völkern werden solle (17, 1 ff.). In einem zweiten Stadium tritt nicht Jahwe selbst auf, sondern er sendet einen Boten, der seine Befehle oder Weissagungen verkündet: so der Hagar bei der Quelle, als sie aus dem Hause Abrams in die Wüste flieht (16, 7 ff.). Ebenso

¹⁾ A. Erman, Ägypten, S. 505 ff. Maspéro, Contes de l'Égypte ancienne³. p. 6 f. Das ähnliche Motiv findet sich übrigens in einer indischen Erzählung und ist also wahrscheinlich einer verbreiteten orientalischen Märchentradition entnommen: Somadeva Batta, II, S. 59.

erscheint dem Mose der Engel in der Feuerflamme des Dornstrauchs, und dann erst spricht aus diesem Jahwe selbst zu ihm (2. Mos. 3, 1 ff.). Es ist ein weiter, immerhin aber durch diese Zwischenstadien vorbereiteter Weg, der von jenen Mythen, in denen der Gott unter Menschen wie unter seinesgleichen wandelt, endlich zu der dritten Stufe führt, wo er sich nur noch dem gottbegeisterten Seher in Vision und Traum offenbart, und wo nun auch jene Stimme, die zu Mose aus dem Dornbusch redete, zu einer inneren Stimme geworden ist, die erst durch den Mund des Propheten die Mahnungen und Weissagungen des Gottes kundgibt. Doch so bedeutsam diese Entwicklung für die Ausbildung der Gottesidee ist, auf die Frage nach der Entstehung der ursprünglichen Vorstellungen kann sie um so weniger eine Antwort geben, da die Stammesgeschichte, in deren Mittelpunkt dieser Stammesgott steht, offenbar ebenso wenig der historischen Wirklichkeit angehört, wie die Sagen von den Taten des Herakles oder die Genealogien der griechischen Mythographen. Vielmehr sind in den Legenden, aus denen die Vatersage besteht, ganz so wie in den Heldensagen anderer Völker, allverbreitete Märchenstoffe zusammengefloßen. Dabei sind dann aber diese einem in den allgemeinen Kulturbedingungen dieser nomadischen Völker wurzelnden Kult dienstbar geworden, in welchem sich der Kult des Stammesgottes mit einem in der Vatersage bewahrt gebliebenen Ahnenkult zu einer festen Einheit verbunden hat. So ist hier die Ahnensage allem Anschein nach gleichzeitig mit dem Stammesgott entstanden. Dies war aber um so leichter möglich, da bei diesen Nomaden und Halbnomaden die Heldensage erst einer viel späteren Zeit angehört. Darum ist der Inhalt der Vatersage nicht mythische Heldensage, sondern Mythenmärchen. Während die Griechen unter dem Einfluß ihrer zahlreichen und vielgestaltigen Kulte den höchsten ihrer Gotter zum Vater der Götter und Menschen machten, verband sich in Israel frühe schon mit dem Streben, den Stammesgott zum alleinigen Träger des Kultus zu erheben, das andere, diesen Stammesgott ebenso von den Gottern anderer Nationen wie von den Gestalten der aus Mythenmärchen und beginnenden Legenden sich bildenden Vatersage zu sondern. Nicht auf Jahwe selbst, sondern auf die Väter, die mit diesem Gott ihren Bund geschlossen, dem sie

geopfert, und auf dessen Befehl sie die bei den benachbarten Ackerbauvölkern bestehenden blutigen Menschenopfer durch das Tieropfer ersetzt hatten, fuhrten daher die Israeliten ihren Ursprung zurück.

So weist die israelitische Vatersage nach Form und Inhalt auf eine mythische Vorgeschichte zurück. Ihrer Form nach ist sie eine Ahnenlegende, in der der Ahnenkult des ehemals wandernden Nomadenstammes und die Erinnerung an seine Ansiedelung in dem eroberten Lande nachwirkt. Ihrem Inhalt nach besteht sie aus Märchenstoffen, die weitverbreiteten Mythenmärchen der durchwanderten Gebiete angehören, und denen nachträglich die priesterliche Stammestradition die Beziehung zu dem Stammesgott, dessen Kultus auf jene Vater zurückgeführt wird, beigelegt hat, ähnlich wie in der sonst im Orient verbreiteten Gattung der moralisierenden Märchen, am ausgesprochensten in den indischen Sammlungen, eine sittliche Nutzenanwendung nicht zu fehlen pflegt. Ein typisches Beispiel ist hier vor allem die Penuelegende mit der Zuspitzung ihres einen Dämonenkampf behandelnden Märcheninhalts zu der ätiologischen Deutung des israelitischen Stammesnamens und eines Speiseverbots, das natürlich an sich ebenso wenig wie jener Name mit der vorangegangenen Märchenerzählung zusammenhängt, sondern in irgendwelchen, der Erinnerung entschwundenen Tabumotiven seinen Grund hat.

Wie verhält sich nun aber zu diesen Wandlungen der Vaterlegende der ihren Mittelpunkt bildende Stammesgott selbst? Dieser Gott ist zunächst, wie der Elohimname andeutet, einer der vielen Schutzgötter, die die Nomadenstämme auf ihren Wanderungen begleiten. In der Art aber, in welcher der Gott Israels in der Vatersage mit seinen Schutzbefohlenen in Beziehung tritt, trägt er alle Merkmale eines werdenden Gottes an sich. Denn eben die Eigenschaften, die dem vollendeten Gott zukommen, besitzt er ursprünglich noch nicht. Sein erstes Erscheinen im Hause Abrams zeigt ihn uns ganz und gar als einen Menschen, von andern Menschen nur dadurch verschieden, daß er über Zauberkräfte verfügt, durch die er Dinge vollbringen kann, die dem gewöhnlichen Lauf der Natur widerstreiten. So ist er hier noch ganz der glückbringende Dämon

des Märchens. Weiterhin tritt er dann in dem Bündnisvertrag mit Abram zwar immer noch als ein unter Menschen wandelndes Wesen auf; aber dieses Verhältnis ändert sich nun von Stufe zu Stufe. Der Gott wird zusehends unnahbarer. Zunächst offenbart er sich nicht mehr selbst, sondern in gewaltigen Naturphänomenen, im Feuer und in der Wolke, oder, wie bei dem Wunder, mit dem Elia die Baalspriester am Berge Karmel besiegt, in Donner, Blitz und stromendem Regen. Endlich ist er ganz zum unsichtbaren Gott geworden, der zwar immer noch menschlich vorgestellt wird, aber seinen Wohnsitz jenseits dieser sichtbaren Welt hat. Damit ist die Entwicklung vollendet, die von dem Damon zum Gott emporführt. Es ist die gleiche Theogonie, die uns überall begegnet, wo überhaupt auf Erden Gotter entstanden sind. Der Übergang ist nur infolge der einfacheren Bedingungen, die dieses Werden eines einzelnen Stammesgottes gegenüber der Entwicklung polytheistischer Religionen bietet, in der kontinuierlichen Folge der Zeugnisse, die hier von der Vatersage zu Mose und den älteren Propheten und dann endlich zu dem späteren Prophetentum hinüberführt, besonders deutlich ausgeprägt. Freilich dürfen wir uns dabei durch den Wandel nicht storen lassen, den gerade infolge der Erhebung der Dämonen zu Gottern der Begriff des Damons selbst in seiner Bedeutung erfährt. Von Hause aus gibt es gute wie böse Dämonen, und gerade das Märchen, in dem sich auch in dieser Beziehung heute noch der ursprüngliche Zustand des Mythos spiegelt, hat beide in diesem ihrem Gegensatz bewahrt. Aber indem die guten Dämonen, die Schutzgeister der Landschaften, der Stämme und der einzelnen Menschen allmählich zu Gottern erhoben werden, die nicht mehr, wie dereinst, dem Menschen als freundliche Zauberwesen auf seinen Wegen begegnen, sondern als unsichtbare Wunschwesen ihm beistehen, sind hauptsächlich die Verkörperungen des Mißgeschicks und des Unheils, die den einzelnen überall umgeben oder auch in dem Drohen der Naturgewalten ihn erschrecken, als Dämonen zurückgeblieben. Die Götter dagegen haben zwar ebenfalls solche furchterregende Eigenschaften bewahrt; im ganzen aber gelten sie als Heilbringer und Schützer aller derer, die ihnen in kultischer Verehrung zugetan sind. Auch diese beiden, aus der einstigen Dämonen-

natur stammenden Eigenschaften, glückbringend und furchterregend zugleich zu sein, zeigt nun, entsprechend der Einfachheit seiner Entwicklung, der israelitische Stammesgott deutlicher ausgeprägt, als ein polytheistischer Götterstaat, in welchen sich diese Rollen freundlicher und feindlicher Wesen mehr auf die einzelnen Gotter und ihr Verhältnis zu den Menschen verteilen. Dieser Stammesgott ist hilfreich und furchtbar: hilfreich dem Frommen, der seinen kultischen Pflichten gegen den Gott gewissenhaft nachkommt, furchtbar demjenigen, der die Gebote des Gottes mißachtet. So steht mit diesen in scharfem Kontrast innerhalb einer und dersolben Götterpersonlichkeit vereinigten Eigenschaften sichtlich zugleich der ungewöhnlich stark ausgeprägte Diesseitscharakter dieser monotheistischen Religion in enger Beziehung. Die Dämonen gehören — das scheidet sie von den Gottern — der umgebenden irdischen Welt an. Das gilt von den guten wie von den bösen, und es gilt daher auch von dem Gott, der die Eigenschaften beider geerbt hat. Darum, mag der Gott selbst dem gewöhnlichen Anblick unsichtbar geworden sein, sein Regiment erstreckt sich nur auf die sinnliche Welt. Hier belohnt er den Frommen und bestraft er den Frevler, oder wo seine Vergeltung den Menschen selbst nicht mehr erreichen kann, da übt er sie gegenüber den Nachkommen. Darum gibt es ursprünglich für diese Religion keine ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits, um so mehr aber eine solche im Diesseits. Denn hier tritt sie unfehlbar ein, indem jeder, wenn nicht in eigener Person, so in seinen Kindern und Kindeskindern des Lohnes seiner Taten im guten wie im schlimmsten Sinne gewiß sein kann. Das ist die Konsequenz dieser aus Ahnen- und Stammeskult zusammengesetzten religiösen Anschauung, die darum aber auch in dem Augenblick wankend zu werden beginnt, wo der Stammesgott in und nach der Zeit des Exils durch die religiöse Reform des Prophetentums allmählich zum allgemein menschlichen Gott erhoben wird.

So wiederholt sich bei dem Gott Israels schließlich auch im Verhältnis des Staates zu seinen Göttern der allgemeine Verlauf, in welchem sich die Entwicklung der Götter bewegt, unter den vereinfachenden Bedingungen, die dieser Stammesgott von seinen

Urformen an mit sich führt. Er beginnt seine Herrschaft als das ideelle Oberhaupt eines einzigen Stammes, und er vereinigt als solches alle die wesentlichen Züge in sich, die sonst unter dem Einfluß einer reicheren Kultur an eine Vielheit von Gottern verteilt sind. Am Ende dieses Verlaufs aber verliert er den Zusammenhang mit dem Staat überhaupt, so daß er nun zum vollkommensten Ausdruck eines von politischen und nationalen Beschränkungen freien religiösen Triebes wird. Nur ein staatlos gewordenes Volk konnte einen solchen internationalen Gott erzeugen, und nur ein beschränkter, von vornherein auf eine einheitliche Persönlichkeit angelegter Stammesgott trug zugleich die Kraft in sich, diese in der Beschränkung der Lebensbedingungen wurzelnde Einheit des Gottes zur umfassendsten Einheitsidee zu erweitern. So bewährt sich auch hier jenes überall das geschichtliche Werden beherrschende Prinzip schöpferischer Heterogonie, nach welchem das letzte Ergebnis nicht die Verwirklichung einer von Anfang an in den Erscheinungen wirksamen Idee ist oder, wie der gleiche Gedanke in religiöser Form ausgedrückt zu werden pflegt, in einer fortwährend sich verwirklichenden göttlichen Offenbarung besteht, sondern nach dem vielmehr das Einfachste das Umfassende, die politisch und national beschränkteste Religion die in beiden Beziehungen unbeschränkteste, endlich die ausschließlich dem Diesseits zugewandte eine ganz und gar auf das Jenseits gerichtete aus sich erzeugt hat. Hierin liegt dann zugleich eingeschlossen, daß auch dieses Ende kein absolutes, sondern daß es der Anfang einer neuen Entwicklung ist. Dabei darf man freilich in Heterogonie und Kontrast ebenso wenig einen zufälligen Wechsel bloß in äußerer Zeitfolge verbundener Erscheinungen wie eine den Dingen immanente Dialektik der Begriffe erblicken, die der inneren Gesetzmäßigkeit des geistigen Lebens nicht minder äußerlich wie der planlos wechselnde Zufall gegenüberstünde. Vielmehr bildet, wie bereits im individuellen Bewußtsein, so auch in dem geschichtlichen Werden der gesetzmäßige Verlauf der Affekte in seiner Wechselwirkung mit den äußeren Lebensbedingungen das reale Substrat des geistigen Lebens. Hier ist daher die Gesetzmäßigkeit der religiösen Entwicklung ein integrierender Bestandteil der geschichtlichen und in ihr der

geistigen Entwicklung überhaupt. Will man jene näher abgrenzen, so darf man sie aber wohl als denjenigen Teil des geschichtlichen Lebens bezeichnen, in welchem sich der Geist der geschichtlichen Menschheit in fortschreitendem Maße auf den von den äußeren Bedingungen des Daseins unabhängigen dauernden Inhalt des geistigen Seins zurückzieht, der darum schon innerhalb des Einzelbewußtseins schließlich als das von äußeren Bedingungen unabhängige Wesen des Geistes selbst erfaßt wird. So ist es denn auch der gleiche Prozeß der Verinnerlichung der ursprünglich als äußere Weltmächte geschauten Gotter, der trotz aller nach den Verhältnissen der Natur und Kultur wechselnden Bedingungen und Hemmungen schließlich in allen zu bleibender Bedeutung gelangten religiösen Entwicklungen in übereinstimmender Gesetzmäßigkeit sich vollzieht. Vom Dämon zum persönlichen Gott, vom persönlichen Gott zur überpersonlichen Gottheit, von dem einzelnen Stammes- und Volkstum zur Idee eines über allen Unterschieden des Ursprungs und der geschichtlichen Entwicklung stehenden menschlichen Ideals, vom Zwang des äußeren Lebens zum Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einem unendlichen geistigen Sein, oder, wenn wir alles das in ein einziges Wort zusammenfassen wollen, von der physischen Außenwelt zur geistigen Innenwelt führt die Entwicklung aller Religion.

II. Die Formen des Göttermythos.

1. Allgemeine Übersicht der Formen des Göttermythos.

Schon ein flüchtiger Überblick über die Erzählungen, in denen in der Volksüberlieferung und in der aus ihr schöpfenden Dichtung Gotter als handelnde Wesen auftreten, lehrt unzweideutig, daß die gleichen Formen, in denen die Stoffe des Mythos überhaupt Gestalt gewinnen, auch den Gottermythos eigen sind. Nicht wenige von diesen sind offenbar reine Märchen, mit allen den Eigenschaften ausgestattet, die das Märchen auf den verschiedenen Stufen seiner Ausbildung darbietet. Andere besitzen den Charakter von Sagen: sie sind teils an bestimmte Orte, teils, insofern neben den Gottern Menschen handelnd auftreten, an geschichtliche oder in der Sage

ihnen gleichende mythische Persönlichkeiten gebunden. Endlich und vor allem aber ist es die Legende, die sich der Götter nicht minder wie der mit ihnen in engere Beziehung gesetzten Helden und der durch sie geheiligten Menschen bemächtigt; ja gerade von der Legende gilt dies in dem Maße, daß sie vermoge des Charakters der Heiligkeit ihrer Helden als eine spezifische Unterform der Gotterzählung betrachtet werden kann, insofern man in diese die Rückwirkungen mit einbezieht, die sie auf die Gestalt des Helden ausübt¹⁾. Aus diesem Grunde ist denn auch in unserer Betrachtung der Heldenzählung in Kap. VI, zu der in dieser Übertragung auf menschliche Persönlichkeiten die Legende als eine durch die Umbildung des Heldenideals entstandene Form gezählt werden kann, diese zunächst unberücksichtigt geblieben. Sie ist eben eine Unterart der Sage, deren volles Verständnis erst durch die Einwirkung des Göttermythus und der aus diesem hervorgegangenen religiösen Entwicklung gewonnen werden kann.

So klar nun aber auch die Scheidung des Göttermythus in jene drei Gattungen der Mythenzählung mit den selbstverständlich auch hier nicht fehlenden Mischformen vor Augen liegt, so begegnet doch diese Scheidung im vorliegenden Fall eigentümlichen Schwierigkeiten, die außerdem durch die gegenwärtig noch immer weitverbreitete Annahme einer Ursprünglichkeit des Götterglaubens, die ja notwendig zugleich die Annahme einer Ursprünglichkeit des Göttermythus in sich schließt, verstärkt wird. Im Lichte dieser Theorie ist man dann geneigt in diesem Mythos eine spezifische mythologische Form zu sehen, die überhaupt keiner jener drei allgemeinen Formen der Mythenzählung zugezählt werden könne, aus der vielmehr umgekehrt diese selbst erst entsprungen seien. Daß diese Theorie unhaltbar ist, wurde oben bereits an verschiedenen Stellen gezeigt. Teils scheitert sie an der wirklichen Entwicklungsgeschichte von Märchen und Sage, teils und besonders auch daran, daß von einer Ursprünglichkeit des Götterglaubens überhaupt nicht die Rede sein kann, sondern daß dieser, wie nicht nur die Geschichte des Kultus, sondern auch die Entwicklung des Märchens und der Sage selbst überzeugend beweist, erst auf der

¹⁾ Vgl. Bd. 5², S. 443ff.

Grundlage der in diesen Mythenformen enthaltenen Vorstellungen von Dämonen und menschlichen Helden entstehen konnte.

Damit tritt nun aber auch die Frage, welche jener Formen, ob das Märchen oder die Sage mit der an sie sich anschließenden Legende innerhalb des Göttermythus die ursprüngliche sei, unter einen wesentlich veränderten Gesichtspunkt. Natürlich handelt es sich hier, ebenso wie bei der Heldensage, nur um den allgemeinen Gang dieser Entwicklung. Denn daß, sobald diese Formen einmal nebeneinander gegeben sind, Rückbildungen wie Fortbildungen zwischen ihnen vorkommen, daran kann ja kein Zweifel sein. So geneigt man jedoch von vornherein sein mag, nach Analogie der Heldensage auch bei der Göttersage mannigfache märchenhafte Überlieferungen, die in ihr weitergebildet worden seien, in diesem Sinne also eine Priorität des Göttermärchens vor der Göttersage und -legende als den definitiven Formen des Göttermythus vorzusetzen, so würde es doch offenbar unzulässig sein, eine solche Annahme lediglich auf diese vermutete Analogie zu stützen. Denn unverkennbar zeigt der Göttermythus, welcher der Formen sonstiger Mythenerzählung er sich nähern mag, Eigentümlichkeiten, die nicht unbeachtet bleiben dürfen. In erster Linie steht hier die Tatsache, daß es einen aus einer größeren Zahl zusammenhängender und auf ein einheitliches Ziel gerichteter Handlungen bestehenden Göttermythus und dementsprechend auch ein auf der Grundlage einer solchen einheitlichen Sage entstandenes Götterepos nicht gibt. Zwei beschränkende, aber im Sinne der strengeren Bedeutung des Begriffs notwendige Bedingungen muß man dabei freilich im Auge behalten. Erstens gilt dieser Satz nur für die Kultgötter, also nicht für jene teils dämonischen teils beim Übergang zu einer philosophischen Weiterklärung entstehenden halb dämonischen halb begrifflichen Wesen der kosmogonischen Dichtung. Sie stehen, wie wir bald sehen werden, ursprünglich überhaupt außerhalb der Entwicklung der Gottesidee und treten erst verhältnismaäßig spät mit dem religiösen Inhalt dieser in Verbindung. Zweitens muß man nicht minder abstrahieren von der unter besonderen Bedingungen, immer aber vom Standpunkte eines bereits verschwundenen Göttermythus aus, durch Sammlung und Ergänzung von Sagen- und

Märchenfragmenten unternommenen künstlichen Erfindung einer Gottersage nach dem allgemeinen Vorbild der Heldensage. Beispiele solcher Art bieten die nordische Gottersage und das finnische Kalewala. Beide Ausnahmen bestätigen übrigens insofern die Regel, als zweifellos viele Bestandteile dieser Dichtungen der Volksüberlieferung entnommen sind, in ihr aber niemals in dem, bei dem nordischen Gotterepos durch die spätere christliche Kultur beeinflussten Zusammenhang existiert haben. Soweit wir überhaupt Mythen von Kultgottern kennen, die von solchen tief eingreifenden dichterischen Überarbeitungen frei blieben, bestehen sie in Einzelmythen. Sie berichten die Einzelhandlung eines Gottes oder erstrecken sich höchstens auf einen kleinen Umkreis nahe verbundener Begebenheiten, die im allgemeinen von der auf die Herstellung eines Zusammenhanges bedachten dichterischen Bearbeitung nur äußerlich, etwa nach der Sitte der griechischen Mythenerzähler durch weit ausgespinnene, offenbar sekundäre Genealogien der Gotter und der von ihnen abstammenden Helden verbunden werden. Diese Beschränkung der einzelnen Handlung liegt aber tief begründet im Wesen der Gotter. Pflegen auch diese nach der Volksanschauung und noch mehr nach der aus ihr schöpfenden Dichtung keineswegs bedürfnislos zu sein, so sind sie doch schon dadurch, daß sie in der Regel von Krankheit und Tod nicht heimgesucht werden, über die schlimmsten Wendungen des menschlichen Geschicks erhaben. Ein stets in ungetrübter Vollkommenheit lebender Gott, wie ihn der Kultus verlangt, kann eigentlich nichts erleben, oder seine Erlebnisse können sich doch höchstens in dem Umkreis bewegen, in dem der Gott zu Menschen und ihren Handlungen in Beziehung tritt. Darum bilden die Gotter auch auf dem einzigen Schauplatz, auf dem sie fortlaufend in die menschlichen Geschehnisse eingreifen, wie im griechischen Epos, mehr eine dauernde und an sich im wesentlichen unverändert bleibende Staffage als einen notwendigen Bestandteil der Handlung.

Die zweite charakteristische Eigenschaft des Gottermythus besteht darin, daß es einen reinen, ausschließlich in der Welt der Gotter selbst spielenden Mythos nicht gibt. Vor allem gilt auch dies wieder von den Kultgottern, zu deren Wesen es so sehr ge-

hört, mit dem Menschen in Verkehr zu treten, in sein Leben und seine Schicksale einzugreifen, daß ein Mythos unmöglich ist, der sich nicht innerhalb dieses Verkehrs bewegt. Näher betrachtet bilden übrigens selbst jene kosmogonischen Mythen, die es nur mit kultlosen Göttern zu tun haben, keine Ausnahme. Ist doch der Kampf der Gotter mit Dämonen der Urzeit das fast überall wiederkehrende Thema dieser Mythen, und wo die kosmogonischen durch anthropogonische Mythen ergänzt werden, da fehlt natürlich auch die Beziehung zum Menschen nicht. Man denke nur an die biblische Paradiessage, die in der priesterlichen Fassung, in der sie uns erhalten ist, die ganze Welterschöpfung eigentlich nur als die Vorbereitung zur Erschaffung des Menschen behandelt. So bilden Götter und Dämonen, die letzteren auch in der biblischen Sage, und neben ihnen schließlich in ihrem wichtigsten Teil der Mensch die Grundbestandteile dieser Mythen, in deren ursprünglicheren Formen die Götter selbst im wesentlichen noch ganz den Charakter von Dämonen an sich tragen.

Gibt es so weder einen primären, dem Dämonenglauben und der Heldensage vorausgehenden, noch auch einen reinen, nur dem Leben der Gotter selbst angehörenden Göttermythos, so ist es klar, daß auch die obige Frage, wie sich dieser zu den andern Formen des Mythos verhält, nicht anders als dahin beantwortet werden kann, daß er jedenfalls nicht ganzlich außerhalb derselben als eine spezifische Mythenform steht, sondern daß er irgendeiner dieser allgemeinen Formen angehört. Ob er im einzelnen Fall in die Klasse der Mythenmärchen oder der mythologischen Sagen zu verweisen oder eine Mischform aus beiden sei, das wird aber jeweils nach den Merkmalen zu entscheiden sein, die er selbst darbietet. Unter diesem Gesichtspunkt kann es nun keinem Zweifel unterliegen, daß ein großer Teil der Göttermysen der Gattung der Mythenmärchen angehört. In der Tat kann dies auch bei näherer Erwägung der Bedingungen, unter denen diese MythenGattung steht, nicht auffallen. Denn erstens sind es ja einzelne, relativ in sich abgeschlossene Sondererzählungen, aus denen sich der Göttermythos zusammensetzt. Gerade dies aber ist eine allgemeine Eigenschaft des Märchens, das überall erst in später Zeit bisweilen durch die Dichtung in eine

mehr ausgespinnene Epik umgewandelt worden ist, wobei jedoch solche Weiterbildungen, zu denen z. B. das aus der Tierfabel entwickelte Tierepos gehört, gänzlich außerhalb des Gebiets der eigentlichen Gottermythen liegen. Zweitens bildet die Zauberkausalität ein hervorragendes Merkmal des Märchens. Aus dem Zauber entspringt aber als dessen gesteigerte Form das Wunder, dessen Verhältnis zu jenem, soweit es sich überhaupt einigermaßen fixieren läßt, wohl dahin bestimmt werden kann, daß der Zauber stets an gewisse beschränkende Bedingungen, also an einigermaßen fest bestimmte Formen gebunden bleibt, während das Wunder solche Beschränkung nicht kennt, also im allgemeinen dämonische Wesen voraussetzt, die über jede beliebige Art von Zauber und in beliebig wechselnder Weise verfügen¹⁾. Solche Wesen sind nun gerade die Gotter, und in der Ausdehnung des Zaubergedankens, der ihnen eigen ist, liegt die nächste Vorbereitung zu dem Attribut der Allmacht, das ihnen übrigens, wie wir oben sahen, namentlich innerhalb der polytheistischen Religionen in der Regel nur in beschränkter Weise beigelegt wird (S. 65). Abgesehen hiervon wird nun dadurch, daß der einzelne Gottermythus eine relativ isolierte Handlung aus dem Leben des Gottes herausgreift, auch dieser Unterschied verwischt. Als Wunder kann sich der Zauber eben erst dadurch offenbaren, daß in vielen voneinander unabhängigen Handlungen Zaubereffekten der verschiedensten Art und Richtung entstehen. Immerhin bieten auch diese, selbst wenn sie nur in einem begrenzten Umfang auftreten, noch keine Berechtigung, solche Mythen von den Zaubermärchen zu scheiden. Bestehen sie doch umgekehrt vielmehr in einer Steigerung eben jenes Hauptmerkmals der Zauberkausalität.

Bildet so das Gottermärchen den Grundstock der Gottermythen, dessen Übergewicht aus der übermenschlichen Natur der Gotter notwendig entspringt, so kann nun aber andererseits kein Zweifel obwalten, daß es Gottermythen gibt, denen wir unbedingt nach Analogie namentlich mit der mythischen Heldensage den Charakter von Sagen zuerkennen müssen. Nicht als ob aus ihnen die Zauber- oder Wunderkausalität verschwände: das ge-

¹⁾ Vgl. über die Kausalität des Zaubers und die Zaubersformen Bd. 4², S. 262 ff.

schiebt ja auch bei der mythischen Heldensage keineswegs. Wohl aber ist es ein festerer, von einheitlichen Zwecken bestimmter Zusammenhang von Handlungen, der auch hier bei vielen Göttermythen einen deutlichen Unterschied von der planloseren Phantastik des Märchens erkennen läßt. Dennoch bleibt es bemerkenswert, daß die Entstehung der Göttersage weniger als die der Heldensage als ein Prozeß erscheint, der aus dem Zusammentreffen der in zahlreichen Märchenüberlieferungen niedergelegten Motive mit bestimmten äußeren Bedingungen der Kultur und Geschichte hervorgeht, sondern daß es spezifische, an die Gottervorstellungen und vor allem an die Götterkulte geknüpfte religiöse Motive sind, aus denen natürlich nicht ohne die Mitwirkung solch äußerer Bedingungen, aber immerhin unter vorwaltender Führung dieser im Kultus sich betätigenden inneren Antriebe hier die Sage entspringt. Diese Beziehung zum religiösen Kultus tritt namentlich an zwei Eigenschaften hervor, welche bald einzeln bald zusammen der Göttersage zukommen. Die erste besteht in dem ihr mehr oder weniger deutlich aufgeprägten Charakter einer dichterisch-religiösen, also im allgemeinen priesterlichen Erfindung, der besonders in der allegorischen Umdeutung irgendwelcher Märchenmotive sich ausspricht; die zweite in der Verwendung der biographischen Form der Sage. In dieser Form wird aber die Göttersage zur Legende in der eigentlichen Bedeutung dieses Begriffs, und aus ihr, die infolge der Übertragung des der Gottheit eigenen Attributs der Heiligkeit neben der Gotter- die Helden- und Heiligenlegende umfaßt, entwickelt sich dann in der Rückwirkung irgendeiner dieser drei Formen auf den Kultus als die letzte und wichtigste Form die Kultlegende. Indem bei ihr der erzählte Lebensinhalt zu seiner Darstellung durch die Kulthandlung herausfordert, geht hier von selbst die epische Form, die die Legende zunächst mit den andern Gattungen der Sage gemein hat, in die dramatische über. So wurzelt vornehmlich in dieser Verbindung der Legende mit der Kulthandlung jener religiöse Ursprung des Dramas, den wir früher als eine der bedeutsamsten Erscheinungen in der Entwicklung der Dichtung kennen lernten¹⁾. In der steigenden Wirkung, die diese

¹⁾ Vgl. Bd. 3², S. 518ff.

zur religiösen Handlung gewordene Kultlegende auf die im Kultus sich äußernden Affekte ausübt, tritt aber endlich die religiöse Bedeutung des Gottermythos überhaupt am vollendetsten in die Erscheinung.

Seitab von diesen in der religiösen Legende kulminierenden Gottermythos liegen nun von Anfang an die kosmogonischen und theogonischen Mythen. Sie enthalten, wie oben schon mehrfach im Hinblick auf die zu ihnen gehörenden Mythenmärchen der Naturvolker bemerkt wurde, von Hause aus keine Spur religiöser Motive, was sich vor allem darin zu erkennen gibt, daß die Gotter oder, wie diese hier im allgemeinen zutreffender genannt würden, die zu Gottern erhobenen Dämonen, die in diese Mythen eingreifen, außerhalb des Kultus stehen. Dieser Charakter bleibt durchweg auch den ausgebildeteren kosmogonischen und theogonischen Dichtungen eigen, die sich nur dadurch unterscheiden, daß sie planmäßiger aufgebaut und zum Teil mit philosophischen Anschauungen verwebt sind. Dies schließt natürlich nicht aus, daß in einer späteren Zeit die eigentlichen Kultgotter auf die Gestalten dieser Welterschöpfungsmythen um so leichter zurückwirken können, als infolge der unvermeidlichen Assoziationen der Mytheninhalte in allen ausgebildeteren Theogonien die kosmogonischen Gotter, besonders die hervorragenderen unter ihnen, die gleichen Namen wie die Kultgötter tragen, so daß nun die Ordnung der Welt in eine der frühesten Taten der Kultgötter selbst sich umwandelt. Vor allem aber stellen sich Beziehungen zu den im Kultus herangereiften religiösen Anschauungen in einer Mythengattung ein, die sichtlich unter der Einwirkung der kosmogonischen Mythen entstanden ist, dabei jedoch von Anfang an mit den Kultgottersagen in Beziehung tritt: sie besteht in den Weltuntergangsmysen, die sich ihrerseits wieder in partielle und totale unterscheiden lassen. Davon sind die ersteren in den Sintflutsagen, denen sich als eine seltenere Varietät die Sintbrandsagen zuordnen, weit verbreitet. Die totalen sind in der spätesten Form, in den apokalyptischen Weltuntergangsmysen zur Entwicklung gelangt.

2. Das Göttermärchen.

Daß zahlreiche Göttermymthen den Charakter von Märchen besitzen, und daß dies nicht nur vermöge der Eigenschaften der Göttervorstellungen vollkommen begreiflich ist, sondern geradezu als eine Folgewirkung des Wesens der Gotter erscheint, ist schon oben erörtert worden. Es kann sich darum hier nur noch erstens um die Frage handeln, welche Gattungen des Mythenmärchens vorzugsweise unter den Gottermymthen vertreten sind, ein Moment, das, wie man annehmen darf, auf die Vorgeschichte der Gotter selbst und demnach auch der Gottermymthen Licht werfen kann; und zweitens wird auf Grund der überlieferten Märchen dieser Art und ihrer Vergleichung mit andern Mythenmärchen zu erwägen sein, ob die Taten der Gotter von Anfang an den Inhalt dieser Erzählungen gebildet haben, oder ob auch sie, wie dies in so vielen Fällen bei den Sagenhelden nachweisbar ist, erst verhältnismäßig spät an die Stelle früherer Märchenhelden getreten sind. Nun fehlt es in keiner Weise den Mythologien der Kulturvölker an Göttermymthen von märchenhaftem Charakter. Aber in den meisten Fällen bilden die Märchenzüge einen kaum mehr sicher zu isolierenden Einschlag in einem umfassenderen Ganzen, oder sie sind offenbar in bewußter Absicht teils zu Allegorien umgedichtet teils zu religiösen Legenden verwertet. Diese das ursprüngliche Bild trübenden Einflüsse sind vor allem da zu bemerken, wo Kult- und Priester-genossenschaften von fruhe an die überlieferten Mythen zu kultischen Zwecken benutzt haben. Sprechende Beispiele bieten hier vor allem Indien und Ägypten, zwei an Märchen der mannigfaltigsten Art überaus reiche Kulturgebiete, in denen aber gerade das Göttermärchen in seiner ursprünglichen Form als Einzelerzählung kaum vorkommt, während in Hymnen und Legenden reichlich märchenhafte Züge zu finden sind. Auch in dieser Beziehung hat dagegen der griechische Göttermythos den großen Vorzug, daß die Freiheit, in der er sich entwickelte und in der Überlieferung fortlebte, ihm in weit höherem Maße neben den Umbildungen, an denen es natürlich auch hier nicht fehlt, vieles von dem ursprünglichen Gut bewahrt hat, so daß wir leichter ein Bild von der Beschaffenheit der

einzelnen Mythen in ihrer solchen Veränderungen vorausgehenden Beschaffenheit gewinnen können. Freilich gehören die Schriftsteller, die uns die Kenntnis dieser alten, noch ganz im Medium des Marchens sich bewegenden Göttermymen vermittelt haben, einer sehr späten, dieser alten Mythenwelt längst entwachsenen Zeit an. Aber gerade darum ist es sichtlich ihr Bemühen gewesen, den Stoff, den sie in älteren Quellen vorfanden, möglichst treu zu bewahren. Daß sie nicht dichtende und umdichtende Poeten gewesen sind, wie Ovid, der hier im wesentlichen ausscheiden muß, gibt darum ihren Sammlungen eine gewisse Bürgschaft der Wahrheit, natürlich abgesehen von den sichtlich später hinzugefügten Genealogien der Götter und Helden, durch die sie die im übrigen voneinander unabhängigen Marchenerzählungen zu verbinden bemüht waren.

Daß die in diesen Sammlungen enthaltenen Gottermymen ganz und gar den Charakter von Marchen besitzen, ist ohne weiteres ersichtlich. Wenn in ihnen, was teils mit der erwähnten genealogischen Einordnung teils mit der lokalen Bedeutung der Kulte zusammenhängt, Beziehungen auf bestimmte Orte vorkommen, so ist dieses Verhältnis ein so äußerliches, daß es jedenfalls noch nicht berechtigt, solche Marchen auch nur als Übergänge zur Ortssage in Anspruch zu nehmen. Ist doch diese lokale Beziehung keine andere, als wie sie sonst gelegentlich dem Märchen eigen ist, wo sich die Handlung beliebig auch auf andere Orte übertragen läßt, da der Gott selbst vermöge seiner allgemeinen Eigenschaften nicht an räumliche Grenzen gebunden ist. Abstrahiert man daher von allen diesen unwesentlichen Zugaben, so sind es nach dem Inhalt der Handlung zwei allgemeine Märchengattungen, denen sich die Göttermarchen hauptsächlich einordnen lassen: das Himmelsmarchen und das Tiermarchen. Einzelner Himmelsmarchen, in die wirkliche Gotter eingehen, bei denen eine ursprüngliche Beziehung zum Himmel auch noch später nachwirkt, wie unter den griechischen Gottern bei Zeus, Apollon, ist daher schon früher gedacht worden¹⁾. Überblickt man aber die Gesamtheit der Göttermarchen, so ist augenfällig, daß, entgegen dem was man vielleicht a priori erwarten mochte, unter ihnen das Himmelsmarchen sehr

¹⁾ Vgl. Bd. 5², S. 261, 265, 291, 293ff., 313.

zurücktritt, und daß ein hierher gehöriges Märchenmotiv in d
 Regel nur gelegentlich gestreift wird. Eine so hervorragende Ro
 in den allgemeinen Vorstellungen über die Gotter und demna
 auch in den theogonischen Mythen der Himmel spielt, so wer
 tritt er in der Tat in den Mythen, die das Handeln der Gotter a
 Erden schildern, in den Vordergrund. Bei näherer Erwagung ist di
 freilich wohl begreiflich, da der wesentlichste Teil der Handlung
 der Kultgotter und jedenfalls der für Wohl und Wehe des Me
 schen bedeutsamste auf Erden sich abspielt, wie sich denn auch d
 Kult in seinen ursprünglicheren Formen durchaus auf die irdisc
 Wirksamkeit der Gotter, auf das Gedeihen der Feldfrucht, d
 Viehherden und auf Schutz in allen Fährlichkeiten des Lebens b
 zieht. Das ist aber das Medium, in welchem sich auch d
 Göttermärchen bewegt, dem die Sorge um ein künftiges Lebe
 dessen Schauplatz später der Himmel wird, fernliegt. Die im A
 schluß an diese Vorstellungen sich ausbildenden Mythen gehor
 einer weit über das eigentliche Göttermärchen hinausgehende
 Entwicklung an, in die neben den aus den Seelenkulten entstehende
 Motiven des Traums, der Vision und Ekstase gewisse Weiterbildungs
 der kosmogonischen Mythen eingreifen, auf die wir unten zuruc
 kommen werden. Im Unterschied von den nur spärlich vertreten
 Himmelsmärchen nehmen nun die Tiermärchen unter dies
 frühen Gottermithen den weit überwiegenden Raum ein, wogeg
 Motive anderer Märchengattungen im allgemeinen nur unter der Mi
 hilfe der überall das Märchen beherrschenden Zauberkausalität ein
 gedrungen sind. Namentlich sind es hier gewisse sonst im Diens
 des Glücksmärchens stehende Zauberwirkungen, die auch in de
 Göttermärchen vorkommen. Noch mehr ist das Pflanzenmärche
 teils auf späte poetische Erfindungen, teils auf spezifische Naturb
 dingungen beschränkt¹⁾. Demgegenüber gehören die Gottermärche
 in so überwiegender Anzahl zur Gattung der Tiermärchen, daß ma
 sie fast als eine Spezies derselben betrachten konnte. Freilich bilde
 sie eine solche nur mit Rücksicht darauf, daß neben den Gotter
 Tiere zu den Trägern der Handlung gehören, nicht hinsichtlich d
 Motive der Handlung. Diese sind den Gottermärchen im wesentliche

¹⁾ Vgl. Bd. 5^a, S. 224ff.

mit andern Tiermärchen gemein. Es kommen in ihnen ebenso Verwandlungen der Menschen und besonders der Götter in Tiere wie umgekehrt solche von Tieren in Menschen vor. Auch die als Strafe verhängte Verwandlung und die ihr bisweilen folgende Rückverwandlung fehlen nicht. Ehen zwischen Tieren oder in Tiergestalt erscheinenden Gottern mit menschlichen Frauen werden geschlossen. Daneben finden sich die sonstigen Zauberrequisiten des Märchens: die dämonischen Drachen, die Zauberkräuter, die Verwandlungen von Steinen, von Drachenzähnen in Menschen, die Verwandlungen lebender Wesen in Steine oder Bäume usw. Nur bringen natürlich die Eigenschaften der Gotter, besonders ihr unsterbliches, über die gewöhnlichen Leiden und Schmerzen des Menschen erhabenes Leben Besonderheiten mit sich, die vor allem da hervortreten, wo die Gotter selbst die Haupthelden der Handlung sind. Dahin gehört namentlich das große Übergewicht solcher Tierverwandlungen, deren sich die Gotter bedienen, um sich in tierischer Gestalt sterblichen Frauen, von Liebe zu ihnen entbrannt, zu nahen und mit ihnen Kinder zu erzeugen. Bemerkenswerterweise sind dann aber die Abkommlinge solcher vorübergehend tiergestaltigen Götter stets Menschen oder menschenähnliche Halbgötter, während, wo sich je einmal in einem Gottermärchen ein wirkliches Tier mit einem menschlichen Weibe begattet, die Mischlinge selber die bekannte Zwittergestalt besitzen, die ihnen in den sonstigen weit verbreiteten Tiermärchen, die das Thema der Ehe zwischen Mensch und Tier behandeln, zukommt. So besucht Zeus die Europa als Stier und entführt sie nach Kreta, wo sie ihm drei Söhne gebiert, die als Könige und Gesetzgeber berühmt werden. Doch als Poseidon aus Rache gegen ihren Gatten die Pasiphae in Liebe zu einem Stier entbrennen läßt, da wird von ihr der Minotaurus geboren, der das Gesicht eines Ochsen hat, im übrigen aber menschlich gebildet ist (Apollodor 3, 1). Für den Gott ist eben die äußere Gestalt etwas Äußerliches, Gleichgültiges. Die Kinder, die der Ehe mit ihm entsproßen, welche Gestalt er auch annehmen mag, stehen daher unter allen Umständen eher über als unter dem Menschen. Wohl aber bringt es Verderben, wenn der Gott in der ganzen Herrlichkeit der Attribute dem menschlichen Weibe naht,

wie der Semele, die in ihrer Verblendung den Zeus überredet hat, sich ihr in der nämlichen Gestalt zu zeigen, in welcher er einst um Hera geworben, und der, als ihre Bitte erfüllt wird, der Schrecken vor dem auf seinem Wagen in Blitz und Donner erscheinenden Gott den Tod bringt (3, 4). Um so bemerkenswerter ist es, daß der Gott zumeist nicht in der ihnen vertrauteren menschlichen, sondern in tierischer Gestalt mit menschlichen Frauen verkehrt. Da im übrigen diese Erzählungen zumeist einer Stufe des Mythenmärchens angehören, auf der für den Menschen die Tierverwandlung bereits als eine Erniedrigung gilt, so kann diese Erscheinung nur jenem Schwanken der primitiven Gottervorstellungen entspringen, bei welchem diese bald in äußeren Naturphänomenen bald in den Gestalten der alten Tierdämonen verkörpert werden, ein Schwanken, das offenbar noch weit in die Ausbildung anthropomorpher Gotter hereinreicht. Dafür spricht auch, daß die Tiere, in deren Gestalten die Götter in solchen Szenen auftreten, meist dieselben sind, die der Volksglaube als die ihnen heiligen Tiere betrachtet. Das heilige Tier ist eben in diesem Stadium der Gott selbst in einer der Formen, in denen er dem Menschen sichtbar werden kann, und in denen er vor allem da sichtbar wird, wo er ähnlich handelnd wie der Mensch auftritt, während er doch fortan als ein von dem Menschen verschiedenes dämonisches Wesen gilt, ähnlich wie die Tiere in einer der Entstehung der Gotter vorangegangenen Zeit als solche dämonische Wesen galten. So bietet sich hier die dem Märchen geläufige Zauberverwandlung als ein Vorgang, der dieses Stadium eines von den ehemaligen Tiergottern, die dauernd zwischen anthropomorphen und theriomorphen Bildern die Mitte hielten, zu den rein menschlichen Göttern gerichteten Übergangs kennzeichnet. Die Zeit, die einen Minotaurus als ein häßliches Ungeheuer verabscheut, duldet keine Götter mehr, die selbst solche Zwitterwesen sind. Aber jene Verbindung der entstehenden Gotter mit den Tierdämonen, die ihnen vorausgehen, löst sich nicht mit einem Male. Da bildet denn die Verwandlung ein natürliches Mittelglied zwischen jener Verschmelzung anthropomorpher und theriomorpher Vorstellungen und der Ausbildung rein menschlicher Gotter, zu deren Attributen nun die vorher mit beiden sich mischenden Himmels-

erscheinungen werden. Einen wichtigen Schritt weiter auf dem in diesen Verwandlungen von dem Gottermärchen betretenen Wege führt dann das Epos, das, indem es in die Schilderung der Taten der Helden die Gotter aufnimmt, den Gott nach dem Bild des Helden gestaltet, und diesen Prozeß bringt endlich die bildende Kunst in den von ihr geschaffenen Götterbildern zum Abschluß, denen sie die Naturphänomene und dämonischen Tiere höchstens noch als äußere Symbole beigibt.

Die Übergangsstellung, die hier dem Gottermärchen als einer teils noch in dem alten Dämonenglauben befangenen, teils schon den menschlichen Gottern zugewandten mythischen Form eigen ist, kommt nun auch in jener zweiten Klasse von Verwandlungen zum Ausdruck, in denen sich nicht ein Gott der tierischen Gestalt in seinem Verkehr mit Menschen bedient, sondern in denen er einen Menschen zur Strafe oder aus Rache in ein Tier verwandelt. Dieses regelmäßige Motiv einer solchen Verzauberung beweist, daß hier im Gegensatz zu manchen auf der Stufe primitiverer Kultur vorkommenden Mythenmärchen, und obgleich die Gotter selbst sich nicht scheuen gelegentlich Tiergestalt anzunehmen, die Tierverwandlung des Menschen als eine Erniedrigung gilt¹⁾. Auffallender könnte es scheinen, daß ein Gott, wo er eine solche Strafe über einen Menschen verhängt, diesen in der Regel in das gleiche Tier verwandelt, das ihm selber heilig ist, und in dessen Gestalt er zu erscheinen pflegt. So verwandelt Artemis den Aktäon in einen Hirsch (Apollodor 3, 5), Hera die Io in eine Kuh (2, 1), Dionysos die verräterischen Schiffer, die statt nach Naxos nach Asien steuern, um ihn dort zu verkaufen, in Delphine (3, 5). Der Hirsch ist aber der Jagdgöttin Artemis, die Kuh der Hera als mütterlicher Himmelsgöttin, der Delphin dem Dionysos, den er bei seinen Wanderungen über das Meer trägt, heilig, und in diesen Tieren verkörpern sich die Gotter, wenn sie Tiergestalt annehmen. Gleichwohl lag darin für den Erzähler und Hörer dieser Gottermärchen sicherlich kein Widerspruch. Denn die Tierverwandlung des Menschen überhaupt wurde, gleichgültig welches Tier der Gott wählte, als Strafe empfunden. Für den Gott selbst und den Erzähler des Märchens lag es aber

¹⁾ Vgl. Bd. 5², S. 195ff.

am nächsten, dabei an das Tier zu denken, das mit der Vorstellung des Gottes am engsten verbunden war. Übrigens gelten in den Göttermärchen auch Krankheiten, unter diesen besonders der Wahnsinn und in selteneren Fällen die Blendung, als spezifische Strafen der Götter. So verfallen in dem Marchen von der Fahrt des Dionysos die Schiffer, als sie das Wunder der in Schlangen verwandelten Masten und Ruder und des den Schiffsraum überwuchernden Efeus erblicken, in Wahnsinn, und dann erst, nachdem die rasend gewordenen in die See gesprungen, werden sie in Delphine verwandelt. Hera sendet der zur Kuh verwandelten Jo eine Bremse, die sie zum Wahnsinn bringt, bis sie, durch die Länder rasend, in Agypten Heilung findet und zu ihrer menschlichen Gestalt zurückkehrt. Die Blendung als Strafe verhängt Athena über Teiresias, und da sie der Bitte, ihm das verlorene Augenlicht wiederzugeben, nicht willfahren kann, so reinigt sie zur Entschädigung sein Gehör, worauf er fortan die Stimmen der Vogel verstehen kann (3, 6). Auch diese Gabe, die vor andern dem in die Zukunft blickenden Seher zukommt, ist ein echter Marchenzauber, der uns weit verbreitet noch in der Heldensage begegnet. Es mag sein, daß in ihm der alte Glaube an den überlegenen Verstand der Tiere, besonders der Vogel, in denen man dereinst die Seelen der Verstorbenen erblickte, leise noch nachwirkt. Bestatigt uns doch die Schlußscene der Odyssee, in der die Seelen der Freier als zwitschernde Vogel von Hermes zum Hades geleitet werden, diesen Glauben auch für die griechische Vorzeit (Od. 24, 5—10). Der Mensch, der die Sprache der Tiere versteht, nimmt — das ist wohl die ursprüngliche Grundlage dieses Zaubermotivs — an dem höheren Wissen teil, das jenen eigen ist; daher die Götter vornehmlich dem Seher, dem sie das Augenlicht nehmen, um sein Sinnen ganz von der ihn umgebenden Außenwelt abzuwenden, jene Gabe verleihen.

Indem das Gottermärchen in seinen einzelnen Motiven, vor allem auch in jener doppelten Tierverwandlung, die es aus dem noch ganz in der Welt der Dämonen spielenden Zaubermarchen herübernimmt, allverbreitete Märchentypen wiederholt, beantwortet sich nun auch unmittelbar die oben aufgeworfene Frage, ob die Gotter früher seien als die Marchen, in denen sie handelnd auf-

treten, oder ob umgekehrt in zuvor bereits umlaufende Mythenmärchen die Gotter nachträglich erst und in vielen Fällen wohl an Stelle ihnen vorangegangener dämonischer Wesen aufgenommen wurden. Hier, ähnlich wie bei der Heldensage, wird diese Frage zunächst dahin zu beantworten sein, daß ihnen analoge Mythenmärchen vorhanden sind, ehe es noch Gotter gibt, und daß das Gottermärchen weit verbreitete, auch unabhängig von ihm vorkommende Märchenmotive enthält. Dies zeigen die zahlreichen, von dem Gotterglauben noch völlig unberührten Mythenmärchen, die wir früher (in Kap. V) kennen lernten, und in denen uns genau dieselben Märchenmotive begegnen, die dem Gottermärchen eigen sind. Auch hier muß aber, wie bei der Heldensage, der Grundsatz gelten, daß weiter verbreitete Mythenmotive im allgemeinen älter sind als die besonderen Verbindungen, in die diese Motive in speziellen MythenGattungen eintreten. Immerhin sind zwei Gesichtspunkte bei der Anwendung dieses Grundsatzes auf das Gottermärchen im Auge zu behalten. Erstens bringt die Einföhrung der Gotter zum Teil eigenartige Bedingungen mit sich. So steht die Selbstverwandlung zwar den Dämonen und zauberkundigen Menschen anderer Märchen ebenfalls zur Verfügung; aber die Motive solcher Selbstverwandlungen sind doch insofern eigenartige, als dieser Zauber von den Gottern nicht, wie in der Regel sonst, aus Bosheit, um andere unerkannt zu schädigen u. dergl., sondern daß er lediglich zu den eigensten Zwecken des Gottes, sei es auch nur aus Liebesleidenschaft zu sterblichen Frauen, geübt wird. Ebenso üben die Gotter ihre Macht der Zauberverwandlung des Menschen diesem gegenüber nicht aus blinder Bosheit, wie so oft die Dämonen in dem sonstigen Zaubermärchen, sondern aus Rache für eine von ihnen erfahrene Unbill oder zur Strafe für begangene Schuld. Zweitens bleibt natürlich eine relative Neuentstehung von Gottermärchen in dem Sinne möglich, daß zu einer bestimmten einzelnen Erzählung keine genauen Parallelen innerhalb der sonstigen Märchen zu finden sind. Doch ist auch dies für die allgemeine Stellung des Gottermärchens nicht entscheidend, da die nämliche Freiheit der Neubildung innerhalb jeder MärchenGattung stattfindet. Wesentlich ist vielmehr nur dies, daß die allgemeinen Motive des Zaubermärchens auch dem Gottermärchen eigen

sind, und daß daher dieses in allen seinen Eigenschaften offenbar als ein mythisches Gebilde erscheint, das aus den zumeist längst vorhandenen Motiven des Zaubermärchens unter dem Einfluß der Gotttervorstellungen hervorgeht, und nur dadurch in einem gewissen Grade spezifische Züge gewinnt, daß die alten Märchenmotive, wie sie auf die Gotter herüberwirken, so ihrerseits von den besonderen Eigenschaften der Gotter beeinflusst werden. Ist dieser letztere Einfluß in den relativ primitiveren Gottermärchen noch gering und stellenweise kaum erkennbar, so tritt er nun aber da bedeutender hervor, wo die Stoffe dieses Märchens kultischen Zwecken dienstbar werden und so zu Bestandteilen einer Sagengattung werden, die wir, zur Unterscheidung von der auch hier einem andern Gebiet angehörenden kosmogonischen Sage, als Kultgottersage bezeichnen können.

3. Die Kultgottersage.

So geringfügig auf den ersten Blick die Unterschiede erscheinen mögen, die das Gottermärchen gegenüber dem gewöhnlichen Zaubermärchen auszeichnen, so erkennt man doch bei näherer Betrachtung schon deutlich genug die Motive vorgebildet, die in diesem Fall vom Märchen zur Sage führen, und die, wie sie selbst eigenartige sind, so auch der Gottersage eine von der Heldensage wesentlich abweichende Gestalt geben. Hier sind es nicht, wie bei jener, die großen Umwandlungen in der äußeren Kultur, die Wanderungen, Mischungen und Kriege der Völker mit den aus ihnen entspringenden staatlichen Ordnungen, die jenen Übergang vermitteln, sondern es sind die freilich ihrerseits an diese äußeren Vorgänge zum Teil gebundenen seelischen Umwandlungen, die in den Sagen über das Leben der Gotter in ihrem Verkehr mit der menschlichen Welt zum Ausdruck kommen. Vorbereitet ist aber die Eigenart der Gottersage bereits in jenen beiden Eigenschaften des Gottermärchens, daß, abgesehen von leisen Nachwirkungen in dem Motiv der Rache, das auch den Gottern nicht fremd ist, der Bosheitszauber, diese vorherrschende Triebfeder des Dämonenmärchens, aus dem Gottermärchen verschwindet, um der Strafe für den Ungehorsam gegen die Gotter und für schwere sittliche Verschuldung

Platz zu machen, und daß die Wohltaten, die die Gotter ihren Lieblingen erweisen, zu einem wesentlichen Bestandteil solcher Mythen geworden sind. Schon die Götter des Märchens erheben dieses — so kann man dies Verhältnis wohl ausdrücken — in eine ethische und religiöse Sphäre, die ihm ursprünglich fremd ist. Damit sind aber auch für die Gottersage neue, von denen der Heldensage, soweit nicht in diese selbst ihre Motive mit eingehen, weit abliegende Bedingungen gegeben. Die Gottersage entspringt aus dem Kultus, in welchem sich eben jene religiösen und ethischen Motive, der Gehorsam gegenüber den Normen der Sitte und die Furcht vor den Gottern, zur Einheit verbinden. Indem sich der Kult zu einem wesentlichen Teile in Anrufungen der Gotter, in Bitten um ihre Hilfe in gegenwärtiger und künftiger Not betätigt, bilden aber die Taten der Gotter selbst, die als Zeugnisse ihres wohltätigen Wirkens in der Erinnerung leben, einen wesentlichen Bestandteil desselben. Vor allem ist es darum diejenige unter den Formen des Gebets, die zu solchem Dank für dereinst gespendete Wohltaten und in Verbindung damit zum rühmenden Gedenken der Taten des Gottes überhaupt herausfordert: der Hymnus. So bildet die Gottersage in jenem engeren Sinne des Wortes, in welchem sie sich einerseits auf die Kultgotter beschränkt und anderseits nicht bloß eine Nebenepisode der Heldensage ist, einen integrierenden Bestandteil der religiösen Hymnendichtung, und alles spricht dafür, daß sie überhaupt erst in dieser entstand. Indem die Lobpreisung der Götter die in einzelnen Gottermärchen und in der Heldensage zerstreuten Überlieferungen benutzt, um aus ihnen ein Bild des Gottes zu entwerfen, wird sie zu einer Erzählung der diesem Zweck vor andern entsprechenden Lebensschicksale und Taten des Gottes.

Diese Entwicklung der Gottersage aus der Hymnendichtung führt nun aber zugleich Bedingungen mit sich, die der freien epischen Gestaltung des Inhalts in den Weg treten. Gewinnt der den lyrischen Formen der Dichtung zugewandte Gebetscharakter die Oberhand, so kann er die epischen Elemente ganz verdrängen oder auf Andeutungen einschränken, die in die Schilderung der Herrlichkeit des Gottes verwebt sind. Beispiele dieser Art sind die biblischen Psalmen. Nicht wenige unter ihnen besitzen den ausge-

prägten Charakter des religiösen Hymnus mit seiner typischen Eigenschaft, der Lobpreisung des Gottes die Bitte um seine Gnade und seinen Schutz anzuschließen. Aber nirgends wird hier die Lobpreisung durch die Erzählung einzelner Taten des Gottes erläutert, sondern überall, wo die Schilderung seiner Macht und Größe dazu Anlaß bieten konnte, bleibt es bei allgemeinen Ausdrücken, in denen der Gott verherrlicht wird. Nicht anders verhält es sich im wesentlichen mit der babylonischen Hymnendichtung, wenn auch, wie vor allem das hervorragendste Stück dieser Hymnen, das Gebet an Marduk, zeigt, die Ausmalung der Eigenschaften des Gottes eine ungleich reichere ist. Doch während in Israel für dieses, zum Teil wohl mit der Einheit des Stammesgottes zusammenhängende Fehlen einer Kultgottersage nur die Erzväterlegende einen Ersatz bietet, hat die babylonische Religion neben jenen Anspielungen in der Hymnendichtung eine wirkliche Gottersage entwickelt, die hier, wie vermutlich überall in der Alten wie in der Neuen Welt, ursprünglich von den Ackerkulten mit ihrer Bindung des Lebens der Gotter an das Wachstum und Absterben der Vegetation ausgegangen ist und ihre bedeutsamste Wendung dadurch erfahren hat, daß das im Jahresmythus sich vollendende Schicksal der Vegetationsgötter auf das menschliche Leben und seine Erneuerung in einer jenseitigen Welt übertragen wurde. Hier steht der Mythos von der »Hollenfahrt der Istar« als eine reine Gottersage, in der diese Beziehung auf den Menschen nicht einmal erwähnt ist, obgleich sie offenbar, um den Sinn des Mythos zu würdigen, hinzugedacht werden muß, allen andern voran. An sie schließen sich dann weitere Gottersagen, unter ihnen zunächst die entfernt an die griechische Demeter-Persephonesage erinnernde von der gewaltsam geschlossenen Ehe der Unterweltsgötter Ergal und Eriskigal an. Inwieweit an diesen Beziehungen Wanderungen der Motive beteiligt sein mögen, muß hier unerörtert bleiben. Zweifellos ist jedoch, daß einerseits die Motive dieser Mythenbildungen innerhalb der Gebiete der Ackerkulte allgemeingültiger Natur sind, und daß andererseits, auch wo äußere Einwirkungen stattgefunden haben sollten, die Ausgestaltung der Mythen im einzelnen überall ein eigenartiges, von den sonstigen Bedingungen der Kultur und des Kultus

abhängiges Gepräge zeigen. Charakteristisch ist hier insbesondere auch, daß die Israeliten mit ihrem aus einem ursprünglichen Nomadenleben erwachsenen Stammesgott trotz der sie von allen Seiten umgebenden Jenseitskulte erst spät diesen zugänglich geworden sind. Schon in jenen ursprünglichen Kultgöttersagen, die an den Jahresmythus sich anschließen, und in den hinzutretenden weiteren Sagenbildungen kommt aber bei den alten Kulturvölkern, bei denen die Ausgestaltung der Göttersage von einer den Kultus leitenden Priesterschaft ausging, ein Moment zur Geltung, welches diese Sagen dem Gebiet der eigentlichen Volkssage weit mehr entfremdet, als dies für das Heldenepos in seinem Verhältnis zu der vorausgehenden volksmäßigen Sage anzunehmen ist: die priesterlichen Dichter gehen darauf aus, die Erzählung dem Kultus dienstbar zu machen, so daß sie und in manchen Fällen wohl auch die mimische Nachbildung der Handlung direkt in den Kultus aufgenommen werden kann. Dabei kann es dann zugleich geschehen, daß vermoge der Anziehung, die hier das Mythische und das Magische aufeinander ausuben, der Dichter seinem Werk einen geheimen Sinn unterzulegen sucht, so daß die Erzählung zur allegorischen Veranschaulichung einer religiösen Idee wird. Dem Priester, der in einem gewissen Grade zugleich Philosoph ist, liegt dieses Mittel der Allegorie um so näher, weil er an den unmittelbaren Inhalt überlieferter Gottermärchen, die ihm etwa als Grundlagen seiner Dichtung dienen, selbst nicht mehr glaubt, und weil er doch einen adäquaten begrifflichen Ausdruck für die religiöse Idee oder den religiösen Sinn einer Kulthandlung noch nicht zu finden vermag. Demnach wird hier der Mythus zu einer Allegorie, in der natürlich jener mehr oder weniger stark verändert sein kann. Aber nicht genug damit, ist einmal erst dieser Weg der Umwandlung der Göttersage eingeschlagen, so liegt auch der weitere Schritt nahe, vereinzelte mythische Vorstellungen und Kulthandlungen, namentlich Opferriten, zu einer frei erdichteten allegorischen Erzählung zu verbinden. So ist der Mythus von der Hollenfahrt der Istar zweifellos eine Allegorie, wenn er auch möglicherweise einzelne Bestandteile älterer, von solchen allegorischen Umwandlungen noch freier Mythen aufgenommen hat. Ebenso trägt das Gilgameschepos, diese wahrscheinlich auf der

Grundlage mehrerer Gottermythen ganz in der Weise einer Helden-sage aufgebaute Dichtung, deutlich die Spuren einer allegorischen Darstellung astralmythologischer Ideen an sich¹⁾. Die sprechendsten Belege für diese allegorisierende Umdichtung und Erdichtung von Göttermythen bietet jedoch die indische Hymnendichtung. Die Lieder des Rigveda sind ihrem allgemeinen Charakter nach Hymnen, also Lobpreisungen der Gotter, darin analog den biblischen und babylonischen Götterhymnen; aber sie unterscheiden sich dadurch, daß in sie Erzählungen eingeflochten sind, in denen die Taten der Götter geschildert werden. Diese Erzählungen sind nun in vielen Fällen unzweifelhaft, in andern wenigstens wahrscheinlich Allegorien, wenn auch der Sinn der Allegorie nicht selten dunkel bleibt, da auch auf diese allegorischen Dichtungen der Satz Anwendung findet, daß die Allegorie sehr leicht zum Rätsel wird. Sie kann dies um so leichter, als möglicherweise hier wie anderwärts gerade die religiöse Allegorie sich nicht selten zugleich als geheimnisvolle Weisheit zu geben liebt. So ist die Erzählung von der Flucht und der Wiedergewinnung des Agni (RV 10, 51ff.) unverkennbar eine die Beziehung des Opferritus zum Wechsel der Jahreszeiten darstellende Allegorie, die so geringe Spuren naiver Göttermythen an sich trägt, daß sie möglicherweise von vornherein zu Kultzwecken von einem einzelnen Dichter geschaffen ist²⁾. In andern Fällen läßt sich wohl eine Grundlage verbreiteter Märchen auffinden, von der die Allegorie ausgegangen ist; aber auch da bleibt die Distanz groß genug, um der allegorischen Umdeutung einen hervorragenden Anteil an der Entstehung eines solchen Liedes beizumessen³⁾.

Im Gegensatz zu diesen bald hinter Lobpreisung und Gebet ganz zurücktretenden bald durch allegorische Umdichtungen ver-

¹⁾ Vgl. Bd. 5², S. 475f.

²⁾ Vgl. über diese Dichtung A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, Bd. 2, S. 137ff.

³⁾ Ein charakteristisches Beispiel bietet hier das Lied von Pururavas und Urraḡi (RV 10, 95), bei dem Geldner (*Vedische Studien*, Bd. 1, S. 293ff.) eine solche Marchengrundlage wahrscheinlich gemacht, und bei dem sich übrigens die Bedeutung der Allegorie so sehr verdunkelt hat, daß darüber nur unsichere Vermutungen möglich sind. Vgl. darüber Leop. von Schroeder, *Mysterium und Mimus im Rigveda*, 1908, S. 232ff.

anderten Formen hat nun die unvergleichliche Erzählungskunst der Griechen die Gottersage, außer in den in das Epos verwebten einzelnen Zügen, ebenfalls in der Hymnendichtung ausgebildet, aber treuer den ursprünglichen Gehalt des Mythos festgehalten. Besonders in den »Homerischen Hymnen« bilden diese epischen Bestandteile die Grundlagen der Dichtung, die mit einer Lobpreisung zu beginnen und abzuschließen pflegt, während die zwischentretende Erzählung die Macht und das wohlthätige Wirken des Gottes veranschaulicht. Zugleich hat diese nachhomerische, immerhin jedoch in eine verhältnismäßig frühe Zeit zurückreichende Epik noch genug von der Ursprünglichkeit der homerischen Dichtung bewahrt, um allegorischen Umdichtungen oder gekunstelten Ausschmückungen, wie sie die späteren Nachahmungen der hellenistischen Zeit bieten, fernzubleiben. So bilden auch diese Gottersagen in ihrer Anlehnung an den Hymnus ein Zeugnis dafür, daß wahrscheinlich überall, wo selbständige Gottersagen entstanden sind, sie aus dem Gebetsritus hervorgingen. Zugleich besitzen sie aber durchaus den Charakter relativer Ursprünglichkeit in ihrer Anlehnung an die ihnen mutmaßlich vorausgegangenen Gottermarchen. Am deutlichsten tritt dies natürlich da zutage, wo uns die gleiche Erzählung einerseits als Märchen, andererseits aber in ihrer Umdichtung zur Kultsage überliefert ist. Ein Beispiel bietet hier der Hymnus auf Dionysos. In dem Märchen, das oben (S. 208) nach Apollodor erzählt wurde, und das diesem, wie wir wohl voraussetzen dürfen, aus älteren Märchenquellen zufloß, sind die zauberhafte Verwandlung des Schiffes und der durch den Schreck rasend gewordenen Schiffer in Delphine die einzigen Wunder. Im Hymnus ist ein kleineres Wunder vorausgeschickt: die Schiffer fesseln den Gott, aber dieser zerreißt lachend die Bande. Da erkennt der Steuermann, daß der Fahrgast ein Gott ist. Er mahnt die Genossen von ihrem Vorsatz abzustehen; erst als diese der Warnung nicht achten, geschieht nun das zweite Wunder, bei dem neben den Schreckbildern auch die segensreichen Gaben des Gottes, der Wein und der Weinstock, nicht fehlen. Von der Strafe bleibt aber der Steuermann verschont, der den Gott erkannt hat, und den dieser beim Abschied gnädig entläßt. So schließt der Hymnus nicht, wie das Märchen, mit der Strafe, sondern

mit einer Gnadenerweisung des Gottes, deren Erzählung zu der den Schluß bildenden abermaligen Lobpreisung überleitet. Neben dieser Hervorhebung des wohlthätigen Wirkens der Gotter tritt noch ein anderer Zug in diesen Erzählungen bedeutsam hervor, der nicht minder die Sage von dem Märchen scheidet: der Zauber, besonders der zwecklose, der zu dem Charakter des Gottes außer Beziehung steht, tritt zurück, und der Verkehr der Götter sowohl unter sich wie mit Menschen nimmt die Formen eines rein menschlichen an, ganz so wie dies ja bereits für das homerische Epos gilt. Ein bezeichnendes Beispiel ist hier der Hymnus auf Demeter. Die zwischen Himmel, Erde und Unterwelt spielende Handlung wird erzählt, als sei sie die natürlichste Geschichte. Demeter geht zu Helios, um ihn zu fragen, ob er nichts von ihrer Tochter Persephone gesehen habe, ungefähr so wie sich jemand bei seinem guten Nachbar nach einer verschwundenen Tochter erkundigt. Alles dies entspricht den Wandlungen, die überall die Märchenstoffe beim Übergang in die Sage erfahren, obgleich die Helden dieser Erzählungen nicht menschliche Helden, sondern Götter sind. Doch diese Gotter denken und handeln wie wirkliche Menschen, und so bildet der Übergang des Gottermärchens in die Gottersage vor allem in den von allegorischen oder gar philosophischen Umdeutungen freien Formen, wie sie das griechische Epos und die ihm verwandte Hymnendichtung zeigen, deutliche Belege für die fortgeschrittene Vermenschlichung der Gotterwelt.

Nichtsdestoweniger hat die Gottersage auch hier kein größeres zusammenhängendes Epos entwickelt. Man konnte unter Anwendung der heute üblichen Bezeichnungen der Literaturgattungen alle die hierher gehorigen Erzählungen Novellen nennen. Als solche haben sie mit dem Märchen den Charakter der Einzelerzählung gemein; aber sie haben die zauberhaft phantastischen Züge, abgesehen von dem Wunderhaften, das den Göttern als solchen zukommt, beseitigt. Dennoch gibt es einen Fall, wo auch die Gottersage einen größeren Umfang gewinnen kann. Dies geschieht da, wo das gesamte Leben eines Gottes Gegenstand der Erzählung wird. Da aber eben dies dem eigentlichen Wesen der unsterblichen Gotter widerstreitet, so greift diese Erzählungsform, die Legende, vor-

zugsweise da Platz, wo entweder die Vorstellung eines Sterbens und Wiederauflebens eines Gottes in die Göttersage eindringt, oder wo nicht eigentliche Gotter, sondern Menschen, die durch ihre besondere Heiligkeit göttliche Verehrung genießen, den Inhalt der Sage bilden. Davon ist der erste Fall zweifellos der ursprünglichere, und mehrfach hat wohl die innerhalb der Ackerkulte entstandene und von ihnen aus auf die Jenseitskulte übertragene Götterlegende ganz oder teilweise die Wurzel solcher Legenden gebildet.

4. Götter- und Heiligenlegende.

a. Allgemeine Entwicklung der Legende.

In der allgemeineren Bedeutung, die dem Begriff der Legende beigelegt werden muß, wenn diese bis zu ihren letzten Quellen zurückverfolgt werden soll, erstreckt sich die Legende von den frühesten Anfängen des Mythos an bis herauf zu den höchsten Stufen religiöser Entwicklung, wo sie schließlich in der Kultlegende als ein letztes, alle andern Mythenbestandteile überlebendes mythologisches Substrat des religiösen Kultus zurückbleibt. Die Legende in diesem allgemeinsten Sinne umfaßt daher das Mythenmarchen und die Sage. Denn sie bildet keine spezifische mythologische Form neben ihnen, sondern fällt teils mit dem Marchen teils mit der Sage zusammen. Da der auf die letztere kommende Anteil der größere und wichtigere ist, so behält die Auffassung der Legende als einer Abart der Sage immerhin eine relative Berechtigung. Doch weist schon das Merkmal, in welchem sie sich von andern Formen der Sage scheidet, auf Bedingungen zurück, die selbst den primitiven Formen des Mythenmarchens nicht fehlen, und die so allgemeiner Art sind, daß sie schließlich alle Stufen des Mythos bis herauf zur Göttersage umfassen. Dieses Merkmal läßt sich am zutreffendsten in dem Begriff des »Heilbringers« ausdrücken, wenn wir unter diesem ein Wesen verstehen, dem die Überlieferung große, für das leibliche oder geistige Wohl der Menschen unersetzliche Heilstaten zuschreibt. Natürlich ist ein solcher Heilbringer zunächst ein mythisches Wesen. Wie der Mythos auch sonst sich geschichtlicher Personen bemächtigen und deren historisches Bild bis zur Unkenntlichkeit umge-

stalten kann, so ist das aber auch bei dem Heilbringer, namentlich auf den späteren, mit der historischen Tradition in lebendigeren Kontakt getretenen Stufen der Mythenentwicklung möglich. Ja der Heilbringer ist mehr als irgendeine andere Sagengestalt geeignet, Mythisches und Wirkliches in sich zu vereinigen. Bis in die Gegenwart herab pflegt daher die Legende leichter als andere Formen der Mythen erzählung einen historischen Kern zu bergen. Gleichwohl gilt das nur für die späteren Stadien der Legendenbildung und auch hier nicht ausschließlich. Auf weiter zurückliegenden Stufen sind die Heilbringer sichtlich rein mythische Gestalten. So treten sie vor allem im Mythenmärchen als Fabelwesen auf, die von der primitiven Märchenphantasie in verschwenderischem Grade mit Wunder- und Zauberkraften ausgestattet sind, und bei denen an geschichtliche Erinnerungen um so weniger zu denken ist, als bei den Völkern, denen solche Heilbringermärchen angehören, eine auf viele Generationen zurückreichende historische Überlieferung überhaupt nicht besteht. Noch weniger ist es möglich, alle Gestalten der Helden- und der Göttersage auf den Typus des Heilbringers zurückzuführen. Vielmehr kommt dieser spezifische Legendenheld zwar auf jeder Stufe der Mythenentwicklung vor, im Mythenmärchen, in der Helden- und in der Göttersage. Aber es gibt nicht nur zahlreiche Märchen- und Sagenhelden, die durchaus keine Heilbringer sind, sondern auch die Götter stehen in vielen ihrer Eigenschaften und Handlungen dem Heilbringer fern. Sie sind ebenso die Urheber von Naturerscheinungen oder von Schickungen, die dem Menschen verderblich, wie von solchen, die ihm günstig sind, und wo sich unter der Wirkung religiöser Motive, namentlich derer, die mit den Jenseitsvorstellungen in Beziehung stehen, spezifische Heilsgötter ausgebildet haben, da pflegen sich dann diesen um so bestimmter andere Wesen gegenüberzustellen, die, wie der persische Agramainju und der christliche Teufel, geradezu den Charakter von Unheilbringern besitzen. Mag aber auch die Bedeutung noch so groß sein, die der Heilbringer in diesen Fällen als einer der Hauptzeugen für den Übergang zum religiösen Mythos hat, weder läßt sich nach ihm der Gottesbegriff überhaupt orientieren, noch ist die Gestalt des Heilbringers selbst von Anfang an anders als

mythisch fundiert. Wo schließlich ein Mensch als Heilbringer verehrt wird, da ist daher ein von Hause aus mythischer Charakter auf eine historische Persönlichkeit übertragen worden, nicht umgekehrt.

Für dieses Verhältnis ist es bezeichnend, daß auch die ursprünglich der geschichtlichen Überlieferung entstammenden Heilbringer durch die Legende reicher als der gewöhnliche historische Sagenheld von einem Mythen- und Märchenkranz umgeben werden, der sie mit Wunder- und Zaubertaten ausstattet. Dies ist eben ein Erbteil, das die Legende aus ihrer rein mythischen Vergangenheit in das Gebiet der Geschichte herübernimmt, und das an der Gestalt des Heilbringers unabhängig von seinen Beziehungen zur Geschichte haften bleibt. Er ist fortan der Wunderheld, weil das Heil, das er gebracht hat, in welchen Gütern es auch bestehen mag, als ein Wunder empfunden wird. Darum bewahrt die Legende auf allen Stufen ihrer Entwicklung eine größere Affinität zum Zaubermärchen, aus dem sie sich ursprünglich abgezweigt hat, als die Helden- und selbst die Göttersage. Andererseits kann sie dagegen in der Gestalt ihres Helden in jedes dieser andern Gebiete des Mythos hineinreichen: sie ist Märchen-, Helden- oder Götterlegende, je nachdem der Heilbringer eine reine Märchengestalt, ein mythischer oder ein historischer Held oder aber ein Gott ist; und gerade die Legende eröffnet ein weites Feld für die Übergänge dieser verschiedenen Formen ineinander. Nur die kosmogonischen Götter stehen auch hier ursprünglich abseits dieser Entwicklung, in die sie erst spät, unter dem Einfluß ihrer Verschmelzung mit den Kultgöttern, durch die Übertragung ethischer Motive auf die Handlungen der weltanschaffenden Mächte hereinreichen können.

Um einen Einblick in die ursprünglichsten Motive der Legende zu gewinnen, wird hiernach vor allem auf ihre bereits früher geschilderten Anfänge in dem »Kulturmärchen« zurückzugehen sein (Bd. 5², S. 340ff.). Denn dieses bildet zusammen mit den Ausläufern, die es in die primitive Stammesgeschichte entsendet, sichtlich den Mythenstoff, aus dem die Gestalt des ursprünglichen Heilbringers hervorsticht. Der Held des Kulturmärchens hat dereinst den Vätern des Stammes die notigsten Hilfsmittel ihres Lebens verschafft,

er hat ihnen das Feuer vom Himmel geholt oder sie zur Kunst seiner Bereitung angeleitet, er hat sie in der Herstellung von Waffen und Werkzeugen unterrichtet, und endlich: er hat ihnen die Zeremonien gezeigt, durch die man günstigen Zauber ausüben und sich vor bösem Zauber schützen kann. Mit diesen Elementen des Kulturmärchens verbinden sich nun die der Stammesmessage: die Spender der vornehmsten Heilsgüter sind selbst die Urväter des Stammes. Sie sind im Besitz einer Macht und Weisheit gewesen, die sie über die Geschlechter der später Geborenen emporhebt. Das ist die Anschauung, die sich von den Muramuralegenden der Australier bis zu den Ahnen- und Urvätertraditionen der alten Kulturvölker erstreckt, um dann freilich hier weiterhin in die Heroen- und Gotterssage einzumünden oder durch sie ersetzt zu werden. So ist es wesentlich die Verschmelzung dieser, dem Kulturmärchen und der Stammesmessage angehörenden Elemente, die der Legende ihre früheste Gestalt gibt. Dem Kulturmärchen entnimmt sie die Vorstellung von dereinst durch wunderbare Zauberwesen gebrachten Kulturgütern; die märchenhafte Stammesmessage macht die Kulturbringer zu Urahnen der lebenden Geschlechter. Von beiden Quellen liefert die erste, das Kulturmärchen, den Inhalt, die zweite, die Stammes-tradition, die Form der Legende. Von diesen Faktoren ist aber der zweite der am meisten veränderliche. In dem Maße als die Stammes-sage selbst in den Hintergrund gedrängt wird, treten Heroen und Götter an die Stelle der einstigen Stammesahnen, — ein Prozeß, bei dem übrigens die Auffassung der Heroen und der Gotter als der Ahnen der lebenden Geschlechter die mannigfaltigsten Zwischenstadien bietet, in denen allmählich die ältere in die jüngere Form dieser Vorstellungen übergehen kann. Demgegenüber bleibt der der Heilbringerlegende aus dem ursprünglichen Kulturmärchen zufließende Inhalt verhältnismäßig konstant: er verändert sich nur insoweit, als der Wandel der Kultur auch einen solchen der Kulturgüter mit sich führt, die als wertvoll geschätzt werden. Dabei ist übrigens die Abhängigkeit dieser Güter von der subjektiven Wertschätzung und der Wandel, der sich infolgedessen in dem Charakter des Heilbringers vollzieht, ein Beweis dafür, daß die Gestalt des letzteren zunächst nicht einer in der Wirklichkeit vorhandenen

Personlichkeit ihr Dasein verdankt, sondern daß sie aus der Schätzung der Güter selbst entspringt. Darum hat der Mythos den Heilbringer geschaffen, nicht umgekehrt der Heilbringer den Mythos. Erst auf einer weit späteren Stufe kann unter dem Einfluß geschichtlicher Bedingungen der so entstandene Heilbringermythos an eine historische Persönlichkeit gebunden werden, um nun seinerseits von ihr Einwirkungen zu empfangen. Dies sind Wandlungen des Legendenhelden, die durchaus dem Übergang des mythischen in den historischen Sagenhelden parallel gehen (vgl. Bd. 5², S. 429ff.).

Jener Prozeß der Verschmelzung, durch den aus dem Kulturmärchen durch die sukzessive Einwirkung zuerst der Ahnen- und Stammesgeschichte, dann der Heroen- und Göttersage die Legende auf den verschiedenen Stufen ihrer Ausbildung hervorgeht, läßt sich nun aber auch an den Kulturgütern verfolgen, die jeweils das Thema der Legende bilden. Während sich diese Güter mehr und mehr über den Umkreis des alltäglichen Lebens und der natürlichen, keine außergewöhnlichen Hilfsmittel voraussetzenden Vorgänge erheben, gehören umgekehrt die Anfänge dieser Entwicklung noch ganz dem Medium des Kulturmärchens an. Noch hat hier der Märchenheld, auf den eine erste heilbringende Tat zurückgeführt wird, nichts von dem Charakter des eigentlichen Heilbringers oder Legendenhelden an sich. Irgendein Knabe gewinnt etwa nach dem Mythenmärchen der Prärieindianer die magische Gabe, die Büffel herbeizulocken oder einen Vertrag mit ihnen zu schließen, der sie unter bestimmten, in primitive kultische Formen gekleideten Bedingungen dem Bedürfnis des Menschen dienstbar macht (ebend. S. 170ff.). Doch dieser Zauberknabe ist bereits in der nächsten Erzählung spurlos verschwunden: er wird von einem andern Märchenhelden abgelöst, der entweder ähnliche Taten oder beliebige andere, an sich zwecklose Glücksabenteuer besteht. Auch das Weib, das Männern im Walde begegnet und ihnen die ersten Brotfrüchte reicht, erhebt sich noch nicht über diese Sphäre (ebend. S. 343). Alle diese Erzählungen tragen zwar in ihrer Beziehung auf die für die Fristung des Lebens geschätzten Güter einen legendarischen Zug an sich; doch sie bleiben auf der Stufe des Kulturmärchens: ihr Held ist anonym, jeder beliebige Stammesgenosse könnte die

Tat vollbracht haben. Es fehlt der wirkliche Legendenheld, der eine Reihe von Taten ausführt, und an dessen Gestalt daher nun auch eine Reihe von Erzählungen geknüpft ist. Dazu ist die Einwirkung der Stammesgeschichte erforderlich, mag diese selbst sich auch noch so sehr in der Region des phantastischen Zaubermärchens bewegen. So ist denn das erste die beginnende Legende von ihren Vorläufern im Kulturmärchen scheidende äußere Merkmal die Bildung eines Märchenzyklus, dessen einzelne Stücke durch die Gestalt des Märchenhelden zusammengehalten werden. Ausgesprochene Beispiele dieser Art sind schon die Muramurallegenden der Australier, dann die Raben-, Hasen-, Coyote- und Manabushmärchen der nordamerikanischen Indianer. Sie zeigen bei aller Verschiedenheit im einzelnen auch darin einen gemeinsamen Charakter, daß die im Kulturmärchen in engeren Schranken sich bewegenden Wunder- und Zaubertaten des Helden hier durchweg ins grotesk Phantastische gesteigert sind. Dazu bietet die Tierverwandlung, die bei vielen dieser primitiven Legendenhelden wahrscheinlich unter der Mitwirkung uralter totemistischer Vorstellungen für die gewöhnliche äußere Erscheinungsweise bestimmend ist, ein günstiges Hilfsmittel. Der Legendenheld setzt gleich dem Hasen mit Windeseile über Berge und Taler, oder er fliegt als Vogel durch die Luft, holt von der Sonne das Licht und aus der Tiefe der Erde die Finsternis, und in diesen schrankenlosen Zauberverwandlungen erhebt er sich bisweilen zur Höhe eines Welt- und Menschenschöpfers oder sinkt in der sich überstürzenden Märchenphantastik zu einer Spottfigur herab, die nicht zum wenigsten durch die Züge grotesker Lächerlichkeit, die sie an sich trägt, zu einer Lieblingsgestalt des Märchenerzählers wird. So wirkt der Nimbus des Zaubers, der die großen, als Wunder angestaunten Kulturtaten umgibt, aus denen die Legende erwächst, auf die Gestalt des Legendenhelden zurück. Je höher die Wunder geschätzt werden, die dieser vollbringt, um so mehr gewinnt er selbst die Natur eines Wunder- und Zauberwesens, bis die immer mehr in wilde Phantastik ausartende Schilderung dieses Helden in das Lächerliche umschlägt. Das sind Motive, die, in der natürlichen Verkettung der Gefühle und ihrer Kontraste begründet, schließlich noch bis in späte Zeiten in den beiden schein-

bar widerstreitenden, in Wahrheit aber doch eng verbundenen Erscheinungen nachwirken, daß der Held der Legende reicher als der der gewöhnlichen Sage mit Wunder- und Zauberkraften ausgestattet und eben darum hoher als dieser geschätzt ist, daß er aber auch weit mehr zu parodistischen Verspottungen seiner Person und seiner Taten herausfordert.

Unter den Taten, durch die sich der Legendenheld von früher Zeit an sein Fortleben in dem Gedächtnis der Nachwelt sichert, stehen nun zwei in erster Linie: sie sind diejenigen, die im allgemeinen auch äußerlich den Übergang von dem Kulturmärchen zur eigentlichen Legende bezeichnen. Die erste Tat ist die Bringung des Feuers. Entweder hat es der Held direkt vom Himmel geholt, oder er hat die Vorfäter des Stammes in der Entzündung des Notfeuers durch Bohrung oder Reibung eines Holzstabes unterwiesen. Wie diese beiden Entstehungsweisen des irdischen Herdfeuers noch in alten Kultusüberlebnissen zusammenfließen, indem zur Feier der wiederkehrenden Frühlingssonne das Notfeuer an einem holzernen Rad entzündet und dieses als Bild der aufgehenden Sonne vom Berg ins Tal gerollt wird, so kann der Feuerbringer der Legende diese beiden Eigenschaften vereinigen: er hat zuerst das Feuer vom Himmel geholt und dann nach dem Vorbild des himmlischen Feuers das irdische erzeugt¹⁾. Auf diese Weise hat hier das Himmelsmärchen zusammen mit dem an die künstliche Feuererzeugung gebundenen Kulturmärchen die Grundlage zu einer über den engeren Bezirk des letzteren sich erstreckenden Legendenbildung abgegeben. Zugleich erhebt diese Assoziation des irdischen mit dem himmlischen Feuer den Feuerbringer über die sonstigen Helden des Kulturmärchens, um ihm auch noch in andern Richtungen die Rolle eines erfinderischen Wohltaters der Menschen zuzuweisen. Das sind Züge, die trotz des ungeheuren Abstandes der Mythenentwicklung schließlich von Jelch dem Raben, dem primitiven Feuerbringer der Tlinkit und anderer Indianerstämme der nordpazifischen Küste, bis zur

¹⁾ Vgl. die trotz der Entfernung der Kulturkreise verwandten Verbindungen solcher Art in den Überlebnissen germanischer Vegetationskulte bei Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I, S. 519, mit mexikanischen Überlieferungen bei K. Th. Preuß, Der Ursprung der Menschenopfer in Mexiko, Globus, Bd. 86, 1904; S. 109.

gewaltigen Gestalt eines Prometheus hinaufreichen. Der Rabe hat für die Menschen nicht bloß von einer fernen Insel das Feuer geholt und sie belehrt, wie es aus Steinen und aus Holz durch Schlagen und Bohren erzeugt werden könne, er hat auch die Sonne und den Mond, die zuvor in einem Kasten verschlossen waren, an den Himmel gesetzt; und er hat aus Menschen, indem er sie über Wald und Meer und Berg und Tal verteilte, die verschiedenen Tiere entspringen lassen, ähnlich wie umgekehrt Prometheus bald selbst Menschen schafft, bald seinem Sohn Deukalion, den er aus der von den Gottern verhängten Flut gerettet, das Zaubermittel der rückwärts geworfenen Steine mitteilt, damit er die Erde bevölkere¹⁾. Darin freilich bringt der Prometheusmythus einen neuen, jener aus totemistischer Stammesgeschichte und primitivem Kulturmärchen zusammengewebten Tierlegende noch fremden, erst durch den Einfluß einer hoch entwickelten Gottersage möglich gewordenen Zug hinzu: dieser Wohltäter der Menschen raubt den Gottern die Güter, deren Genuß ihnen bisher allein vorbehalten war. Für die Segnungen, die er bringt, trifft ihn daher die Strafe der Gotter. So erhebt sich hier die für die weitere Entwicklung der Legende überaus folgenreiche Verbindung der Eigenschaften des tätigen und des leidenden Helden, wie sie der griechische Mythos in anderer Form auch in der Herakleslegende kennt, in der sie besonders für die spätere Entwicklung dieser Heroengestalt bezeichnend ist.

Die zweite Tat, die den Legendenhelden von fruhe an über den gewöhnlichen Märchenhelden emporhebt, ist die Gabe des Zaubers, die er nicht bloß selbst besitzt, sondern von der er den Voreltern des Stammes die erste Kunde gebracht hat, indem er sie in den Zeremonien unterrichtete, durch die man sich Jagdbeute und Erfolg im Krieg, Schutz vor Krankheit und Tod und was sonst noch der Mensch begehrenswert finden mag sichern kann, wogegen die Unterlassung solcher Zeremonien Gefahr bringt. Denn sie erregt den Zorn der Dämonen oder Gotter, die durch jene Handlungen gewonnen werden sollen. Unter diesen Zeremonien, die die primitive Legende den übermenschlichen oder halb

¹⁾ Zur Rabensage der Tlinkit vgl. F. Boas, *Indianische Sagen*, S. 311ff. Aurel Krause; *Die Tlinkit-Indianer*, S. 261ff.

tierischen halb menschlichen Urahn zuzuschreiben pflegt, steht der Zaubertanz in erster Linie. Ihm zunächst kommt das damit verbundene Zauberland, endlich eine Reihe von Riten, durch die der einzelne Stammesgenosse im Alter der Mannbarkeit in die Stammesgemeinschaft oder in eine engere Kultgenossenschaft aufgenommen wird, wie die Tatowierung, Bemalung, Beschneidung, das Herausschlagen von Zähnen und ähnliches. Warum alle diese Riten und Zeremonien geübt werden, oder welche Motive bei ihrer Entstehung wirksam waren, das pflegt längst dem Gedächtnis entschwunden zu sein. Es ist genug, daß solche Handlungen als heilig gelten, um ihre Befolgung zu einer Pflicht zu erheben, deren Vernachlässigung schwere Gefahren mit sich bringt. Je unbekannter der Ursprung, um so bestimmter führt aber die Legende diesen auf die Einsetzung durch einen persönlichen, von der mythenbildenden Phantasie selbst mit wunderbaren Eigenschaften ausgestatteten Träger zurück. So wird der Legendenheld zum Kultstifter, und als solcher kann er nun um so leichter selbst zum Gegenstand eines Kultus werden, als der Zauber, der von den durch ihn vermittelten Zeremonien ausgeht, auf ihn zurückstrahlt. Vor allem in dieser Eigenschaft als Kultstifter wird er daher verschwenderisch mit Zaubereigenschaften ausgestattet. So kann, indem die auf primitiveren Stufen den Zaubzeremonien beigelegte Wunderwirkung auf den Helden der Legende übergeht, dieser selbst zum Objekt des von ihm gelehrten Kultus werden. Darum macht bei der Weiterbildung dieser primitiven Vorstellungen die Legende zuweilen die Gotter selbst zu Stiftern der ihnen geweihten Kulte. Sie haben dereinst bei der Gründung der Kultstätten, die ihrem Dienste bestimmt sind, die Vorschriften gegeben, nach denen ihr Beistand gewonnen werden kann. Dabei sind es wieder hauptsächlich solche Gottergestalten, deren Charakter als Heilbringer besonders ausgeprägt ist, wie in der griechischen Sage Apollo oder später Asklepios, in denen sich diese Eigenschaften vereinigen.

Diese Verbindung des Kultstifters und des im Kultus gefeierten Gottes in einer und derselben Persönlichkeit hängt nun aber eng mit einer andern Erscheinung zusammen, die in der unbestimmten Begrenzung der Gestalt des Legendenhelden ihren tieferen Grund hat.

Dieser Held kann an sich ein Märchen-, ein Sagenheld oder ein Gott sein. Doch in seiner gesamten Entwicklung folgt er Stufe für Stufe diesen Formen des Mythos, und indem die Tendenz vorwaltet, die Gestalt des legendarischen Helden hoher und höher zu heben, ist die Umwandlung des Heilbringers zum Gott ebenso das letzte Ziel dieser Entwicklung, wie ihr Anfang der Märchenheld ist, der über die Reihe anderer ähnlicher Gestalten nur durch die größere Macht seiner Zauberwirkungen emporragt. Indem so der Legendenheld alle diese Stufen vom Märchen- zum Sagenhelden und schließlich zum Gott sukzessiv durchläuft, behält er auf den folgenden immer gewisse Eigenschaften zurück, die er auf den früheren erworben hat. Insbesondere bewahrt er den phantastischen Wunder- und Zaubercharakter des Märchenhelden: auch als Sagenheld wie als Gott ist der Heilbringer in höherem Grade als andere Helden und Gotter mit der Gabe ausgerüstet, Wunder zu tun. In den sonstigen Eigenschaften, die ihm die Legende gibt, folgt er dagegen dem allgemeinen Zuge der Zeit. Er kann ein allbezwingender Held wie Herakles oder ein in Visionen schwärmender Asket wie der christliche Eremit und der indische Büsser, oder er kann ein drachenbezwingender Recke sein wie der heilige Georg. Doch in der Gabe Wunder zu tun ist er zu jeder Zeit derselbe. Daneben bleibt die durchgehende Tendenz dahin gerichtet, den Helden der Legende hoher und höher zu heben, und dieser Prozeß ergreift wieder vornehmlich jene Klasse der Heilbringer, die dem Menschen die Kenntnis der Riten und Kulte vermittelten, die nicht bloß ein einzelnes Gut in die Welt gebracht haben, sondern dem Schutz gegen Not und Gefahr in der Gewinnung des Heils in allen Lagen des Lebens und schließlich noch über das Leben hinaus dienen. Solche Heilbringer höchster Ordnung können aber nur die Götter selbst sein, die eben darum gleichzeitig zu Urhebern und zu Gegenständen des Kultus werden. So steht der heilbringende Gott folgerichtig am Ende dieser Entwicklung. Die Motive, die diesem Ende zustreben, liegen jedoch einerseits in dem unbegrenzten Heilsbedürfnis des Menschen, das sich nicht mit einzelnen Lebensgütern zufrieden gibt, sondern alle zumal und über die ihm in der Vergangenheit zuteil gewordenen hinaus die zukünftigen begehrt. So bemächtigt sich der

Legendenbildung unter dem hier einsetzenden Einfluß des Kultus eine doppelte Tendenz: die eine ist dahin gerichtet, den Heilbringer zum Gott zu erheben, die andere dahin, den Göttern als die höchste ihrer Eigenschaften die der Heilbringer zuzuteilen. Dieser doppelten Tendenz wirkt freilich ebenso unablässig ein anderes Motiv entgegen. Es entspringt aus der in den natürlichen Bedingungen der Mythenentwicklung begründeten Vielheit der Gotter. Da in dem Gotterstaat zwischen den Einzelgöttern ein ähnliches Verhältnis wiederkehrt, wie es die Arbeitsteilung der menschlichen Gesellschaft mit sich führt, so verteilen sich auch die Segnungen, die der Mensch den Göttern zuschreibt, und die er in der Zukunft von ihnen erwartet, auf eine Vielheit gottlicher Heilbringer. So werden diese, indem zugleich die alten, nie ganz ersterbenden Vorstellungen der Orts- und Berufsdämonen herüberwirken, zu spezifischen Schutzgottern, Gestalten, die nunmehr die Motive des Dämons, des Legendenhelden und des Naturgottes in sich vereinigen. Diese Verbindung bedingt dann aber ein Schwanken, das auf der einen Seite aus der fortwährenden Tendenz nach Vielfältigung der hilfreichen Mächte, und auf der andern aus dem Streben nach einer Vereinigung vieler oder wo möglich aller heilbringenden Eigenschaften in einer einzigen Gottergestalt entspringt. Einen charakteristischen Ausgleich pflegen diese widerstreitenden Kräfte darin zu finden, daß sich die Gestalten der Legendenhelden selbst wieder differenzieren, indem die höchsten und allgemeinsten Interessen des Menschen der heilbringenden Fürsorge einer höchsten Gottheit, die kleineren, alltäglichen, in Haus und Beruf sich regenden Bedürfnisse beschränkteren Schutzmächten unterstellt werden.

b. Der Heilbringer als tatiger und als leidender Held.

Der Held der Legende ist von Anfang an vor andern Helden von Marchen und Sage mit den Zaubergaben ausgestattet, die ihn in den Stand setzen, das Feuer und andere Kulturgüter dem Menschen zu bringen. So lange er in der Sphäre des Märchenhelden verbleibt, gehört diese seine Tätigkeit der Vergangenheit an: es sind Güter, die irgend einmal erworben sein müssen, von deren erster Erwerbung aber keine sichere Kunde mehr berichten kann, und die

daher den Taten des fabelhaften Heilbringers zugeschrieben werden. Die erste bedeutsame Wendung, die in dieser Auffassung eintritt, gehört schon einer sehr frühen Zeit an: sie ist sichtlich an die Vorstellung geknüpft, nach der der Heilbringer zugleich Kulturbringer ist. Diese Vorstellung ist aber, obgleich sie noch ganz in die Regionen des Mythenmarchens zurückreicht, doch ihrer Natur nach ebenso in die Zukunft wie in die Vergangenheit gerichtet. Die Kultzeremonien, die der ersten Unterweisung jener legendarischen Helden zugeschrieben werden, sollen die Güter, die die Vergangenheit gebracht hat, auch für die Zukunft sichern: sie sollen der Vermehrung der Totem, der Jagdtiere und Feldfrüchte dienen und dagegen Krankheit und Tod ferne halten. Bei allem dem bleibt der Heilbringer ein Zauberwesen, das als solches noch manche außerhalb dieser spezifischen Eigenschaft liegende Wunder vollbringen kann, dessen eigenste Natur aber nur in seiner fortan in Wunder und Zauber sich äußernden Tätigkeit besteht, und dem eben deshalb ein persönlicher Charakter abgeht. Mag die äußere Gestalt dieser Heilbringer primitiver Völker noch so verschieden sein, der eigenen Persönlichkeit entbehren sie alle. Darin sind sie eben die echten Märchenhelden, auf die nun auch sonstige, besonders dem Abenteuer-, Tier- oder Himmelsmärchen entlehnte Stoffe übertragen werden können, so daß gerade auf dieser Stufe der legendarische Held leicht andere, ursprünglich neben ihm vorhanden gewesene Märchenhelden verdrängt.

Da ist es denn ein überaus wichtiger weiterer Schritt, der in dem Augenblick geschieht, wo aus dem Märchen die Sage hervorwächst, und wo nun, diesem Vorgange folgend, auch die Legende aus der Region des Märchens in die der Sage hinüberwandert. Was der Heilbringer als Märchenheld nicht besitzt, das gewinnt er als Sagenheld. Er wird zu einem Wesen ausgeprägter Eigenart, das mit dem Menschen fühlt, an seinem Glück und Unglück teilnimmt, und das darum selbst in um so höherem Grade durch das, was die Legende von ihm erzählt, das eigene Mitgefühl des Hörers hervorruft. Indem so der Heilbringer mehr und mehr menschliche Charakterzüge annimmt, gewinnt er aber neben der ihm von Anfang an zukommenden Eigenschaft zum Wohl des Menschen tätig zu sein

noch die andere, mit dem Menschen zu leiden; und aus dieser entspringt schließlich im Verein mit jener die höhere, für den Menschen zu leiden, so daß nun das Leiden selbst zur Tat wird. Das ist der Wandel, den wir überall, anfänglich wohl nur in leisen Andeutungen, dann aber mit fortschreitender geistiger Kultur immer energischer, in der Natur des Helden der Legende und in seiner Bedeutung als Heilbringer eintreten sehen. Er fehlt zumeist noch, so lange das Heil, das er bringt, in äußerer Hilfe, in Vernichtung drohender Ungeheuer oder in der Rettung vor ihnen besteht. Er stellt sich um so sicherer ein, je mehr sich das Wirken des Heilbringers auf das Glück, die Ruhe oder die Rettung der Seele aus den Stürmen der Leidenschaften richtet. Dieser Prozeß der Vergeistigung vollzieht sich so als eine Übertragung der dem Helden selbst beigelegten persönlichen Erlebnisse auf andere, denen er durch seine Taten Rettung und Heil bringt. Von diesem Punkte an gewinnt daher der Heilbringer zugleich den Charakter eines Vorbildes für das eigene Tun und Lassen.

Deutlich tritt uns dieser Übergang, zuerst zum Heilbringer, der bloß um seiner Taten willen geschätzt wird, dann zum Helden, dessen eigener in Muhe und Leid sich bewährender Charakter Bewunderung findet, und endlich zum sittlichen Heros, der in Tun und Leiden ein ideales Vorbild ist, in der griechischen Sage entgegen. Den ersten Übergang bemerken wir in der Gestalt des Prometheus. Er ist in dem ursprünglichen Mythos schwerlich in wesentlich anderem Sinne ein Feuerbringer gewesen, als in dem er allorten schon im Heilbringermärchen vorkommt. Aber die spätere, feiner empfindende Dichtung verweilt mit Vorliebe bei dem Bilde des gefesselten Titanen, der, weil er mit menschlichem Mangel Mitgefühl empfunden, selber unmenschliches Leid erdulden muß (Aeschylos Prometheus 749 ff.). Die weiteren Übergänge bietet die Sagengeschichte des Herakles. Sie baut sich auf dem Hintergrund einer einfachen, vom Heilbringergedanken noch unberührt erscheinenden Heldensage auf. Vom Bild des starken Helden, dessen Wundertaten bloß um der gewaltigen in ihnen sich offenbarenden Kraft willen zur Bewunderung notigen, heben sich hier zunächst jene Rettungen ab, die, wie die Totung der Lernäischen Schlange

und die Befreiung der Hesione, die Natur der alten Heilbringer-
legende besitzen; bis auch in diesem Bilde die Züge der Mühsal und
des Leidens in den Vordergrund treten, die schließlich in der Selbst-
verbrennung des vom unermesslichen Schmerz gepeinigten Helden
endigen. Dieser duldende, doch über den Schmerz des sterblichen
Duldners zum schmerzlosen Dasein der Unsterblichen sich erhebende
Held der Herakleslegende ist es, der später den Kynikern und der
Stoa als ideales Vorbild eines von keinem Leid und keiner Leiden-
schaft berührten Charakters gilt. Und indem hier der Held zum
Lohn seiner Taten und seiner Leiden schließlich selbst zu den Göttern
erhoben wird, steht die Herakleslegende bereits auf der Grenze
zwischen Helden- und Gotterlegende.

c. Die Gotter als Heilbringer.

Die Vorstellung, daß die hilfreichen Wesen, die dem Menschen
in seiner Not beistehen, den Wert des Mitleids, das sie üben, in
eigenem Leid erprobt haben müssen, erstreckt sich aus der Helden-
sage in die Göttersage. Besonders dem germanischen und dem
griechischen Mythos ist dieser Zug eigen. So gewinnt die nordische
Gotterwelt den düstern Charakter, der sie so augenfällig von der
griechischen, namentlich der homerischen scheidet, vor allem da-
durch, daß hier das Leiden unter der Schwere begangener Schuld
alle Gotter zumal ergriffen hat. Gerade diese Verallgemeinerung des
Motivs laßt freilich kaum zweifeln, daß dasselbe mindestens zum
überwiegenden Teil erst der Reflex einer bereits untergegangenen
Götterwelt in der späteren Dichtung ist. Deutlicher ausgeprägt
tritt uns darum jener Zug des Mitleids durch die Erinnerung an eigenes
Leiden in der griechischen Göttersage entgegen, wo er zugleich im
Hinblick auf das unsterbliche Leben der Gotter als eine nur vorüber-
gehende Trübung ihres Daseins erscheint, in der sich auf solche Weise
das Motiv des tätigen und leidenden Helden in gemilderter Form
wiederholt. Auch in dieser Beziehung ist der Held das Vorbild
des Gottes. Zudem ist aber die Eigenschaft Heilbringer zu sein
untrennbar an das Wesen der Götter gebunden. Denn sie sind es,
die dem Wunsch entgegenkommen, Heilung von den Leiden des
Körpers und der Seele und Rettung vor den Dämonen zu finden,

welche letzteren sich um so mehr in finstere, unheilbringende Mächte verwandeln, je mehr sich die Götter zu guten, denen, die ihnen und denen sie zugetan sind, Glück spendenden Wesen erheben. So sind die Götter Heilbringer in der höchsten Potenz: in ihnen ist zum vollkommensten Ausdruck gelangt, was schon der Primitive in seinen bald tierischen bald menschlichen Heilbringern der Vorzeit dunkel erstrebt hat.

Doch so lange dieses segensreiche Wirken mit einem über Mangel und Schmerz erhabenen Dasein der Götter verbunden ist, mag es wohl dem Bedürfnis nach Schutz und Rettung aus vorübergehender Not genügen. Soll die Idee des Heils derart in einem Gott sich verkörpern, daß das ganze Wesen des Gottes in der Hingabe für den schutz- und heilsbedürftigen Menschen aufgeht, so bedarf es mehr. Ein solcher Heilbringer im höchsten Sinne des Wortes muß von menschlichem Mitleid derart erfüllt sein, daß er, wie das Wort es ausdrückt, die Not und den Schmerz des leidenden Menschen selber leidet. Ein solches Mitleiden ohne sinnliches, körperhaftes Substrat, als abstrakte Idee gedacht, ist aber für den Mythos ein unvollziehbarer Gedanke. Wie die Götter sinnliche und körperliche Wesen sind, so muß auch der Gott, dessen Wesen in dem Mitleid mit den in Not und Schuld verstrickten Menschen besteht, selber das Leid physisch und seelisch erlebt haben. So entsteht das Bild eines leidenden und aus seinem Leid sich selbst befreienden Gottes, der nun, da ihm neben einem unbegrenzten menschlichen Mitleid eine ebenso unbegrenzte göttliche Macht zu Gebote steht, zum erlosenden Gott wird. Nicht jeder Gott kann in solchem Sinne ein erlosender Gott sein. Besitzt doch dieser zwei Eigenschaften, die eigentlich unvereinbar sind: er erduldet menschliches Leid, und seine Macht erhebt ihn gleichzeitig über alles Leid. Die Vereinigung dieser Eigenschaften ist nur möglich, wenn das Leiden des Gottes nicht ein gegenwärtiges, sondern ein vergangenes ist, und damit ist dann der weitere Gedanke gegeben, daß in dem Überwinden des Leids der Gott ein Vorbild und vermoge seiner Macht zugleich ein Burge der gleichen Befreiung für den leidenden Menschen sei. Nur der Gott, der sich selbst erlöst hat, kann den Menschen erlosen. So stellt sich der Erlösergott den andern Göttern, die, weil

sie ein dauernd ungetrübtes Leben führen, im menschlichen Sinne des Worts nichts erleben können, mit einer die äußersten Wechselfälle menschlichen Schicksals in einem idealen Bilde wiederholenden Lebensgeschichte gegenüber. Darum ist der Erlösergott der einzige Kultgott, dem eine eigentliche Göttersage zur Seite steht. Diese Sage hat aber, da sie das Leben des Gottes schildert, den Charakter einer Legende, und diese wird, insofern an die Hauptakte der Lebensgeschichte des Gottes der Kultus sich anlehnt, zu einem wesentlichen Bestandteil des Kultus selbst.

Vor allen andern Formen des Göttermythus zeichnet sich nun diese Kultlegende durch die große Übereinstimmung ihrer Motive wie ihres allgemeinen Inhaltes aus, so verschieden die Ländergebiete sein mögen, in denen sie zur Entwicklung gelangt ist. Vor allem gilt dies von denjenigen Legenden, bei denen von Anfang an Gotter die Träger der Handlung sind, während da, wo dies nicht ein leidender Gott, sondern ein Mensch ist, der erst nach Überwindung seines Leidens zum Gott erhoben wird, mannigfaltige Abweichungen möglich sind. Ein Beispiel dafür bietet die Heraklessage, deren Held nach der gewöhnlichen Tradition ein sterblicher Mensch war und erst im Tode zu den Unsterblichen erhoben wurde. Demgegenüber bewegt sich die reine Götterlegende im ganzen, wie das Leben der Götter selbst, in einer jenseitigen Welt. Nur tritt der Gott der Legende zumeist direkter als die andern Gotter mit der menschlichen Welt in Berührung, indem er besonders da, wo er seine Wohltaten spendet, als Mensch unter Menschen verkehrt. Das sind die Züge, die uns besonders in der griechischen Hymnendichtung so anmutend entgegentreten. Insoweit das Leben solcher Erlösergotter in der transzendenten Region des Gotterhimmels spielt, kann die Legende, die dieses Leben erzählt, Kultlegende in einem doppelten Sinne genannt werden: sie ist aus dem Kultus entstanden, und sie geht, indem das Leben des Gottes zum Inhalt der kultischen Handlungen wird, in den Kult über. Aber dieser Kult, der das Leben und Leiden des erlosenden Gottes feiert, ist nicht mehr derselbe, aus dem in den Anfängen des Gottermythus die ursprüngliche Gestalt dieses Gottes entstanden war. Die Kulte, aus denen die Gotterlegenden hervorgingen, sind, soweit unsere Kenntnis reicht, die ur-

sprünglichsten Götterkulte, die Vegetationskulte; jene späteren sind die Jenseitskulte. Beide sind aber nicht etwa disparate Kultformen, sondern die Jenseitskulte sind Weiterentwicklungen der Vegetationskulte, denen dann unter der Wirkung der neuen die ursprünglichen Kultzwecke verloren gehen können. Dies ist in der Tat die Wirkung, die sich in den Mysterienkulten dereinst überall durchgesetzt hat, wenn auch Bestandteile der einstigen Agrar-feste vielfach, z. B. bei den eleusinischen Mysterien, erhalten geblieben waren. Diese Spuren, so gering sie auch sein mögen, weisen jedoch deutlich auf eine Kontinuität der Entwicklung hin, als deren Trägerin die von jenen primitiven Ackerkulten zu den Unsterblichkeitskulten herüberreichende Legende erscheint. Der Ackerkult hat zuerst, indem er das Hinsterben und Wiederaufblühen der Vegetation auf das Sterben und Wiederaufleben eines Gottes bezog, zugleich dieses Sterben als eine Selbstopferung des Vegetationsgottes aufgefaßt, die durch den allem Opfer innewohnenden Zauber die Wiedernerneuerung der Vegetation und mit ihr die des Gottes selbst bewirke. Dabei kommt nun aber dieser Sieg über den Tod nicht bloß dem Gott zugute, sondern dieser bewährt auch darin seine schützende Macht, daß das Opfer, das er durch die Hingabe seines Lebens bringt, der dringendsten Not des Ackerbauers, dem Hunger abhilft. Doch indem die Ackerkulte von weiter her die Stammesgenossen zu gemeinsamer Feier vereinigen, schließt sich an sie eine Fülle weiterer Kultzwecke an, und es dehnt sich so auch die Macht des Gottes, dem jener Hauptkult des primitiven Ackerbauers gilt, auf diese andern Kultzwecke aus¹⁾. Unter ihnen steht in erster Linie die Bekämpfung der beiden Übel, gegen die sich der Mensch von den frühesten Anfängen primitiver Zauberkulte an bis zu den hoch entwickelten Götterkulten um Hilfe umsieht: die Krankheit und der Tod. So bildet schon bei manchen der amerikanischen Halbkulturvölker der durch Wasser- und Feuerreinigung oder andere magische Mittel bewirkte Heilzauber gelegentlich einen überwiegenden Bestandteil der Vegetationsfeste. Dazu gesellt sich mit der fortschreitenden Kultur noch eine weitere Verschiebung der Motive. Der Zauberméizin, deren umfassende Be-

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 526ff. Dazu oben S. 93ff

triebsstätten die zu Allgemeinkulten auswachsenden Ackerkulte geworden sind, treten allmählich die Anfänge einer die natürliche Heilung der Krankheit erstrebenden wissenschaftlichen Heilkunde gegenüber, die aber, wie sie selbst den uralten Trieb nach Überwindung des körperlichen Leidens nie ganz aus den Motiven des Kultus zu entfernen vermag, so um so mehr das Ubel, gegen das es kein Heilmittel gibt, den Tod, fortan der Hilfe der Gotter anheimgibt. Und hiermit fließen dann die Motive des Unsterblichkeitsglaubens zusammen, denen wir unten begegnen werden (Kap. VIII).

Doch hier kommt nun zur Geltung, daß diesem Glauben eine doppelte Unsicherheit anhaftet. Erstens bleibt die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode ungewiß. Diese Unsicherheit zur Gewißheit zu erheben, soll daher der Kultus durch analoge kultische Mittel bewirken, wie sie die von der ähnlichen Unsicherheit umgebene Heilung von der Krankheit herbeiführen. Zweitens bleibt, auch wenn die Hoffnung auf Wiedererweckung nach dem Tode nicht trügen sollte, der Zustand des Lebens nach dem Tode ein ungewisser. Er kann als eine glücklichere Fortsetzung des gegenwärtigen Lebens oder im Anschluß an die Totenklage der Zurückbleibenden als ein Zustand der Trauer und endlich, indem die Affekte sich steigern, die diese verschiedenen Objektivierungen der Hoffnung und der Furcht bewirken, ein Zustand der Seligkeit oder der Pein sein. Auch diese Gegensätze sind an sich uralte, viel älter als die Jenseitskulte selbst. Ihre Anfänge reichen in eine Zeit zurück, in der es einen eigentlichen Unsterblichkeitsglauben überhaupt noch nicht gibt. Hier aber bieten jene umfassenderen Kulte, die an die Ackerfeste sich anlehnen, wirksame Anlässe zu der Überführung der unbestimmt fluktuierenden Vorstellungen eines künftigen Daseins in eine im Kultus sich betätigende und durch ihn sich zu festeren Formen gestaltende Anschauung. Wie schon bei den großen Kultfeiern der Halbkulturvölker, die im übrigen noch ganz auf die Güter des täglichen Lebens gerichtet sind, das Heil, das der einzelne Mensch für sich zu gewinnen sucht, einen Wettstreit in der Benutzung der magischen Mittel hervorruft, die solchen Heilzweck herbeiführen sollen, so überträgt sich nun dieses Streben auch auf das Gut, das womöglich noch mehr als der

Genuß der Gesundheit ganz dem einzelnen eigen ist: auf das Glück in einem jenseitigen Leben. Darum sind die Unsterblichkeitskulte vor allen andern zu Geheimkulten prädestiniert. Auch als solche sind sie freilich in den frühesten Ackerkulten bereits vorgebildet, in denen aus dem einzeln umherwandernden Mediziner der primitiven Kultur eine Priestergesellschaft geworden ist, an die sich dann eine weitere Kultgenossenschaft anschließt, deren Mitglieder die Hauptfunktionäre bei den öffentlichen Kultfesten abgeben, während sie zugleich eine intimere Kenntnis der Kulttriten und daher nach dem allgemeinen und wohl auch nach ihrem eigenen Glauben ein höheres magisches Wissen besitzen. Hierin liegen zugleich die Motive, die vornehmlich in den Unsterblichkeitskulten weitergewirkt und diese zu Geheimkulten in geschlossenen, nach der Kenntnis des magischen Zeremoniells in bestimmte Gradabstufungen gegliederten Genossenschaften gemacht haben. So sind die Mysterien die Nachfolger der in die Frühzeiten der Kultur zurückreichenden geheimen Gesellschaften, und sie bilden insofern die vollendetste Form dieser, als bei ihnen der kultische Zweck der denkbar höchste und der individuell beschränkteste zugleich ist. Kein Wunder daher, daß, wo einmal zu jenen älteren Ackerkulten diese neuen Motive hinzugetreten sind, die andern Bestandteile völlig verschwinden können, wenn es auch an Rudimenten, die an sie zurückerinnern, selten fehlt. Dieser Übergang der Ackerkulte in die Jenseitskulte ist demnach keineswegs, wie gewöhnlich angenommen wird, eine Analogie oder Metapher, bei der das Leben, Sterben und erhoffte Wiederaufleben des Menschen als eine Übertragung der Erscheinungen der Vegetation auf das menschliche Leben zu deuten wäre. Volkerpsychologische Entwicklungen von so allgemeiner Art wie diese können wohl nachträglich als Allegorien und Metaphern gedeutet und verwendet werden; sie selbst sind es aber ebensowenig wie der ursprüngliche Mythos eine dichterische Erfindung ist. Vielmehr setzt auch hier jener assimilative Bedeutungswandel ein, den am ausgeprägtesten die Sprache in zahlreichen Fällen einer Neuschöpfung von Wortbedeutungen bietet, wo infolge einer Verschiebung der dominierenden Elemente eines Begriffs und des Verblässens anderer, die bis dahin die Herrschaft führten, scheinbar eine totale Neubildung erfolgt,

während in Wahrheit doch Anfang und Ende kontinuierlich zusammenhängen¹⁾. Genau ein solcher im ganzen stetiger, aber im einzelnen durch hinzutretende Assoziationen mit neuen Kult- und Kultur-elementen bedingter Verlauf ist es, der die Umwandlung der Ackerkulte in Jenseitskulte herbeiführt. Nicht weil er in dem Aufblühen und Abblühen der Vegetation in ihrem immerwährenden Wechsel ein Bild des menschlichen Lebens sieht, hofft der Mensch auf seine eigene Unvergänglichkeit, sondern weil er an diese glaubt, wird ihm das Leben der Vegetation zu einem Bild der Unvergänglichkeit des eigenen Lebens. Die eigentliche Wurzel des Übergangs der Vegetations- in die Jenseitskulte liegt daher überhaupt nicht in solchen Analogien, sondern in der Entstehung jener alle Seiten des menschlichen Lebens und Strebens umfassenden Gesamtkulte, die sich auf der Grundlage der primären Ackerkulte erheben und innerhalb deren nun die Einzelkulte, die dies komplexe Ganze zusammensetzen, verstärkend oder hemmend aufeinander einwirken, je nach der Verwandtschaft oder dem Gegensatz ihrer Motive. So wird die Heilung, die der zu diesen Kultfesten eilende Kranke zu finden glaubt, die Hoffnung des andern, der nach Schutz gegen Gefährdung seines Lebens, oder endlich desjenigen, der nach Hilfe gegen den Tod selbst sucht, sicherlich mehr beleben, als es die Aussicht auf das Wiederaufblühen der Vegetation vermag. Der Ackerkult hat hier überall zunächst nur die Bedeutung, daß er im Verlauf seiner Entwicklung die andern Kulte sammelt und ihnen so die Möglichkeit schafft aufeinander zu wirken. Ein Teil dieser Wirkung kann dann aber naturgemäß auch darin bestehen, daß dieser Kult selber durch einzelne jener Teilkulte, die sich unter seinem Schutze entwickelt haben, verdrängt wird.

Eine bedeutsame Seite dieses Wandels besteht nun in dem Einfluß, den er auf den Charakter der Götter selbst ausübt. In der, wenn auch nicht unbeschränkten, so doch über menschliche Schranken weit hinausreichenden Macht der Gottheit liegt es begründet, daß ein einzelner Gott der Beschützer mannigfacher Seiten des menschlichen Lebens zu sein pflegt und daher verschiedene Kulte in sich vereinigen kann. Vor andern ist es daher vermöge der über-

¹⁾ Vgl. Bd. 2³, S. 534ff.

ragenden Bedeutung der Ackerkulte in der Frühzeit der Kultur der Gott, dem das Gedeihen der Feldfrucht anvertraut ist, der sich, wo eine Mehrheit von Kultzwecken zu einem Ganzen vereinigt wird, zum herrschenden Gott erhebt, und der nun insbesondere die innerhalb eines solchen Kultganzen durch die assimilativen Wechselwirkungen seiner Bestandteile neu entstehenden Kulte ganz in seine Obhut nimmt. Solche neu entstehende Kulte sind aber die Jenseitskulte. Nicht nur dem primitiven Menschen, sondern selbst ausgebildeten Religionen, wie der altisraelitischen, sind sie unbekannt. Andererseits üben aber, wenn auch außerhalb liegende Motive nicht ausgeschlossen sind, die bedeutsamsten Einflüsse jedenfalls jene Kultureinheiten aus, deren Zentren ursprünglich die Ackerkulte sind. Daraus erklärt sich ohne weiteres, daß die Gotter der Unsterblichkeitskulte zugleich Vegetationsgotter sind, oder, wo der ursprüngliche Ackerkult verdrängt wurde, solche gewesen sind. So kann es geschehen, daß schließlich ein totaler Kultwechsel eingetreten ist: der Ackerkult ist verschwunden, und der Jenseitskult ist an seine Stelle getreten, während der Gott bei diesem Wechsel scheinbar derselbe blieb. Mag er dabei auch seinen Charakter völlig verändert haben, die Attribute seines einstigen Wesens pflegt er in diese seine neue Wirksamkeit hinüberzunehmen.

Noch ein anderes Erbteil verdankt aber der Kultgott, der in dieser Weise aus einem irdischen zu einem jenseitigen geworden ist, seiner agrarischen Vergangenheit: das ist die Eigenschaft, daß er eine Lebensgeschichte besitzt, die als Kultlegende zum beherrschenden Bestandteil des Kultus wird, indem auf sie die andern Kultgebräuche bezogen werden, so daß der Kultus selbst schließlich in eine teils wirkliche teils symbolisch gemilderte Wiederholung der Leiden und der Taten des Gottes sich umwandelt. Auf diese Weise sind die griechischen Mysterienkulte, vor andern die dionysischen, die Ursprungsstätten des griechischen Dramas, und sind im Mittelalter die Passionsspiele wenigstens teilweise die der neueren dramatischen Kunst geworden¹⁾. Doch die entscheidende Bedeutung der Kultlegende und ihrer mimischen Wiederholung liegt nicht in diesen sekundären Wirkungen, sondern in der gewaltigen

¹⁾ Vgl. Bd. 3², S. 496 ff.

affektauslösenden Kraft, die das eigene Erleben oder Nacherleben ausübt, und mit dem daher auch der weitreichende Einfluß zusammenhangt, den die Bildung der Kultgemeinschaften auf die Entwicklung des religiösen Lebens gewinnt.

Hier tritt nun gerade in der Kultlegende mit besonderer Klarheit die allgemeine Übereinstimmung der religiösen Grundmotive und zugleich die charakteristische Differenzierung derselben je nach den sonstigen Bedingungen der religiösen Entwicklung vor Augen. Sprechende Beispiele bieten dafür namentlich die Götterlegenden, die auf die drei einflußreichsten Kulte, die im hellenistischen Zeitalter um die Herrschaft kämpften, zurückgehen: die des griechischen Dionysos, des persischen Mithra und des ägyptischen Osiris. Das Thema ist bei allen das gleiche: nach einer wunderbaren Geburt und nach ebenso wunderbaren Schicksalen erduldet der Gott qualvolle Leiden, die überwindend er zum hilfreichen Gott wird, dem die Macht gegeben ist, auch den Menschen aus seinem Leid zu erlösen und ihn über die Schrecken des Todes hinweg einer glücklichen Wiedergeburt entgegenzuführen. Dieses übereinstimmende Thema ist aber in den drei Legenden in sehr abweichender Weise behandelt, so daß zwar in einzelnen Zügen, wie in der der Dionysos- und der Osirislegende gemeinsamen Zerstücklung des Gottes, eine Entlehnung sehr wohl möglich, eine solche im ganzen aber unwahrscheinlich ist.

Unter ihnen hat die Dionysoslegende die Beziehung zur Vegetation, deren Beschützer Dionysos überhaupt, namentlich als der Pfleger des Weinstocks geblieben ist, am treuesten bewahrt. Der Wein als Opfertrank der dionysischen Mysterien mag durch seine Wirkung auf die religiöse Ekstase, ähnlich dem indischen Soma, auch noch innerhalb der orphischen Kulte, denen im übrigen der Gedankenkreis der Ackerkulte ferngerückt war, die Anlehnung an diese bewahrt haben. Aus seiner thrakischen Heimat aber hat der Gott wohl jene lärmenden Sonnenwendfeste mitgebracht, bei denen trunkene Frauen als Repräsentantinnen der die Gefolgschaft des Gottes bildenden Thyiaden und Manaden lebendes Fleisch zerrissen und verzehrten. Die zerstückelten Tiere, die dem Gott heiligen jungen Ziegen, sind wohl auch hier, wie die heiligen Tiere

überhaupt, Verkörperungen des Gottes selbst, dessen Leiden auf solche Weise der Kult vor Augen führt. Zugleich erinnern jedoch diese Erscheinungen unverkennbar an die Selbstpeinigungen der kleinasiatischen Vegetationskulte: die Opferhandlung projiziert der Kult auf den Gott. Nach seinem Tode steigt dann Dionysos nach der Legende in den Hades hinab, um aus ihm die Seelen der Gestorbenen zu erlösen. So spiegelt sich hier unmittelbar der Bedeutungswandel, den das dem Gedeihen der Ackerfrüchte bestimmte Opfer erfährt, indem es in ein Opfer zur Sicherung eines künftigen Lebens übergeht. Besitzt doch die Askese durchaus den Charakter eines Selbstopfers, das zwar nicht das Leben, wohl aber dessen für den sinnlichen Menschen wertvollsten Inhalt, das Glück des Daseins, freiwillig hingibt, um Leid und Schmerz dafür einzutauschen. Darin eben ist der leidende Gott das Vorbild, dem der Mensch in der Askese nacheifert. Der Schmerz, den er sich zufügt, wird ihm zum Mittel, künftige Glückseligkeit zu erwerben. Wie der Gott sein Leben hingegeben hat, um den Menschen zu erlösen, so soll der Mensch sein gegenwärtiges, vergängliches Glück hingeben, um ein zukünftiges, unvergängliches dafür zu gewinnen. Es ist dasselbe Doppelopfer, Selbstopfer des Gottes und Opfer für den Gott, wie es schon den frühen Ackerkulten eigen war. Nur das Gut, dem beide Opfer gelten, ist ein anderes geworden, und dementsprechend hat sich die Gabe, durch die der Opfernde den Gott zu gewinnen sucht, gewandelt: es ist nicht mehr die Frucht des Ackers oder das Tier der Herde, was er bietet, sondern der eigene Körper, durch dessen Leiden der Asket eine Wirkung auf die Gottheit ausüben will. Ursprünglich ist dieses wie jedes Opfer, und wie vor allem die Selbstopferung des Gottes, eine Zauberhandlung. Sie wandelt sich dann auch hier unter dem Einfluß der fortschreitenden Vermenschlichung der Gotter allmählich in ein Geschenk oder — wozu dieses in solchem Falle von selbst wird — in ein Symbol der unbegrenzten Hingabe an die Gottheit um. Zugleich tritt aber bei dem Opfer des Asketen noch ein anderes Motiv hinzu, das der objektiven Opferhandlung fehlt. Es entspringt aus der Beziehung, in die das gegenwärtige Leben zu einem zukünftigen als seiner Fortsetzung gebracht wird. Der Asket gibt seine Gegenwart für seine

Zukunft hin. Damit ordnet sich das Verhältnis unter jenes Prinzip der Korrelation der Gegensätze, das seinerseits wieder in dem natürlichen Kontrast der Gefühle seine Quelle hat. Da Freude und Leid derart aneinander gebunden sind, daß wir uns das eine nicht ohne das andere denken können, so wird diese Beziehung schon innerhalb der Aufeinanderfolge der gewöhnlichen menschlichen Schicksale zu einer das Unglück begleitenden Hoffnung auf eine Wendung zum Glück oder auch, wie bei dem ägyptischen Gastfreund in der Legende vom Ring des Polykrates, zu einer das Übermaß menschlichen Glücks begleitenden Furcht vor einem künftigen Unheil. Die religiöse Askese wurzelt in dem ersten dieser kontrastierenden Erwartungsgefühle. Sie begnügt sich aber nicht, wie der gewöhnliche Schicksalsglaube, mit den unausbleiblichen Leiden des Lebens, sondern der Asket ist bestrebt, das Leben selbst in ein dauerndes Leiden zu verwandeln, um desto sicherer auf ein dauerndes Glück in einem jenseitigen Leben hoffen zu dürfen.

Die Legende vom leidenden Gott und deren Reflex auf das Leben der Kultgemeinde, die Askese, wie sie der orphische Dionysoskult noch in deutlichem Zusammenhang mit den alten Agrarkulten enthält, bildet nun die Grundlage auch der andern oben erwähnten Mysterienkulte, trotz der Abweichungen, die die Beziehungen zu dem sonstigen Gotterkultus mit sich bringen. So ist die Osirislegende, die Plutarch (*De Iside et Osiride* 12ff.) erzählt, und die man, abgesehen von unerheblichen Mißverständnissen dieses Schriftstellers und von mannigfachen Varianten, an denen es auch hier nicht gefehlt hat, wohl als die gangbare betrachten darf, sichtlich vielfach durch die Vermischung mit älteren Gestalten des ägyptischen Gotterhimmels sowie durch mancherlei phantastische Zutaten und Märchenmotive verändert. In ersterer Hinsicht macht es aber gerade die enge Beziehung, in die der Gott zu dem alten Sonnengott Rā, der zugleich als Beschützer der Vegetation galt, wahrscheinlich, daß auch Osiris ursprünglich ein solcher von mehr lokaler Bedeutung gewesen ist. Der Märchenmotive enthält außerdem diese Kultlegende wohl mehr als irgendeine andere: so neben dem der Zerstückelung und Wiederbelebung das der feindlichen Brüder, der Aussetzung in einer dem Meer übergebenen Truhe, des

auch in die griechische Demeterlegende aufgenommenen Unsterblichkeitszaubers durch Verbrennung des Körpers, den Isis, ähnlich an ihrem Werk gestört wie Demeter, als Amme verkleidet an dem Kind des Königs von Byblos ausführt usw. Doch nicht in diesen nebensächlichen Einschaltungen, sondern darin liegt offenbar die Eigenart dieser Kultlegende, daß bei ihr der Anschluß an den Totenkult überwiegt und wohl eben deshalb die Beziehung zu den Vegetationskulten sich verdunkelt hat. So ist es denn auch der ungeheure Einfluß, den der Toten- und Unsterblichkeitskult in der ägyptischen Religion gewonnen, der den Osiris noch in ungleich höherem Grade zum Hauptgott des Kultus gemacht hat, als dies von dem griechischen Dionysos gesagt werden kann, der außerhalb der Mysteriendienste an den meisten Orten der alte Weingott geblieben war. Dementsprechend wird denn auch Osiris nach seinem Tode nicht bloß, wie Dionysos, der hilfreiche Gott, der die Seelen aus dem Hades rettet, sondern er wird der oberste Herrscher der Unterwelt, der Totenrichter, in dessen Händen das Schicksal des Menschen im künftigen Leben ruht. Darin liegt es wohl auch begründet, daß Osiris in der Oberwelt tot bleibt. An seiner Stelle fuhr hier Horus, der nach der Legende sein und seiner Schwester Nephthys Sohn ist, die Herrschaft. Indem Osiris auf Erden stirbt, um ganz im Jenseits weiterzuleben, wird er aber nicht nur ein vollkommeneres Vorbild des zwischen der irdischen und der jenseitigen Welt geteilten menschlichen Lebens, sondern der Gott wird in seinem irdischen Leben selbst zum Menschen. Wie der Ägypter seine Könige als Gotter verehrt, so nimmt er keinen Anstoß daran, daß der Gott, der in der Unterwelt über aller Schicksal entscheidet, dereinst auf Erden ein König gewesen ist, der den Ägyptern ihre Gesetze und ihre Gotter gab und sie in dem Bau der Feldfrüchte unterwies. Auch in der Hervorhebung dieser in das irdische Leben des Gottes fallenden Einführung der Ackerkultur wird man aber wohl einen Hinweis auf seine durch den Unterweltskult nicht ganz zu verdrängende ursprüngliche Bedeutung einer Vegetationsgottheit sehen dürfen.

Wieder einem andern Kulturmedium gehört endlich der dritte der Mysterienkulte an, in dem die Legende von einem leidenden und erlosenden Gott zur Herrschaft gelangte: der Mithrakult.

Fast mehr noch als die Osiris- ist die Mithrallegende zu einem verwickelten Mythengebilde geworden, das die mannigfaltigen Einwirkungen spiegelt, die das Bild des Gottes zuerst in seiner persischen Heimat, dann durch die babylonische Astralmythologie, endlich durch die Verwebung dieser und anderer, frei erfundener Elemente zu einer phantastischen Kosmogonie erfahren hat. Die Probleme der hellenistisch-romischen Kulte, auf die diese Vermischungen hinweisen, liegen außerhalb unserer Aufgabe. Bedeutsam für die Stellung der Mithratradition innerhalb der allgemeinen Gattung der Erlösungslegenden sind hier nur diejenigen Züge, in denen die besondere, den abweichenden Kulturboden verratende Eigenart der Legende besteht. Da kommt zunächst die iranische Heimat dieses Gottes, der, gleich dem Osiris, am Sternhimmel in der Sonne verkörpert gesehen wird, darin zum Ausdruck, daß, ähnlich wie in Indien, neben dem Ackerbau die Viehzucht der Kultur und mit ihr den Göttern Irans ihr Gepräge gegeben hat. Darum ist Mithra von Hause aus mehr Hirtengott als Ackergott, und der kriegerische Geist des Nomaden spiegelt sich in seinen Heldentaten. Auch nimmt das Glück des diesseitigen Lebens unter den Wohltaten, die er spendet, einen größeren Raum ein als in dem Osiris- und selbst in dem Dionysosdienst, wenngleich auch ihnen jener Zug nicht gefehlt hat¹⁾. Dies sind die Momente, die den Mithrakult in der römischen Kaiserzeit vornehmlich zu einer Religion des Kriegerstandes gemacht haben. Den Ursprung innerhalb einer halbnomadischen Bevölkerung und die Ausbreitung in einer kriegerischen Kultursphäre spiegelt daher durchaus die Legende. Unter Hirten ist der Gott, in der einen Hand ein Messer, in der andern eine Fackel tragend, aus einem Felsen hervorgekommen. Hirten haben dem göttlichen Kind Erstlinge des Feldes und der Viehherden als Opfer dargebracht. Herangewachsen hat dann der Gott zuerst die alten Götter überwunden, von denen der Sonnengott ihm seine eigene Krone aufs Haupt setzt. Dann sucht er den Urstier auf, das erste lebende Wesen, das Ahuramazda auf Erden geschaffen. Der Kampf

¹⁾ Vgl. über die Mithramysterien im allgemeinen Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, übers. von Gehrich, 1903, darin die zum Teil auf Grund der Denkmäler ausgeführte Rekonstruktion der Mithrallegende S. 94 ff.

mit diesem gewaltigen Stier bildet den Höhepunkt der Taten, aber auch der Mühen und Leiden des Gottes. Er klammert sich an die Hörner des Stiers, den er nicht überwaltigen kann, und wird so bis zu der Hohlle geschleift, die dem Tier als Wohnort dient. Ungeheure Hindernisse stellen sich hier dem Gott, der in die Hohlle eindringt, in den Weg, doch er überwindet sie und tötet schließlich den Stier, indem er ihm sein Messer in die Flanke stößt. Aus dem sterbenden Tier sprossen aber in wunderbarer Fülle Blumen, Kräuter, Getreide, aus seinem Blut der Weinstock, Gaben des Himmels, die bis dahin noch nicht vorhanden waren. So wird Mithra zum segenspendenden Gott, zum Mittler zwischen den Himmelsgöttern und der bedürftigen Menschheit. Berichtet nun aber auch die Legende nur über die Gewinnung irdischer Güter, so zeigen die überlieferten Anrufungen des Gottes, in denen Bestandteile des Mithrakultus zu vermuten sind, oder die nach dem Vorbild der Kult hymnen als Zauberformeln Verwendung fanden, daß der Mysteriengemeinde diese Erzählung zugleich als eine Allegorie galt, die in dem Kampf und der Not des Gottes ein Bild der Leiden und Prüfungen des menschlichen Lebens und in seinem Sieg die Überwindung der Schrecken des Todes durch die Gewahr der Unsterblichkeit schildern sollte, deren der Gott selbst teilhaftig wurde, indem er nach seinem siegreichen Kampf in die Reihe der unsterblichen Götter zurückkehrte¹⁾.

Führen die Kultlegenden, deren Träger von Anfang an ein leidender und durch sein eigenes Leiden die Menschheit erlosender Gott ist, ganz oder teilweise auf Vegetationskulte zurück, so läßt sich nun aber dieser Satz nicht verallgemeinern. Nicht alle Kultlegenden, die überhaupt Leiden und Erlösung zu ihrem Thema haben, sind aus ursprünglichen Ackerkulten hervorgegangen. Vielmehr ist die unerläßliche Bedingung dazu, daß der Erlöser von Anfang an ein Gott sei, als Gott geboren, nicht erst durch sein Tun und Leiden zum Gott geworden. Denn nur ein Gott kann als Schützer und Beherrscher der Vegetation und anderer an die äußere Natur

¹⁾ Vgl. hierzu den von A. Dieterich übersetzten Zauberpapyrus, dem nach Dieterichs Vermutung ein liturgischer Mithrahymnus wohl als Vorbild gedient hat. (Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 1903.)

gebundener sinnlicher Güter verehrt werden. Dies hindert jedoch nicht, daß auch der Mensch durch sein Tun und Leiden zum Heilbringer für andere werden kann, und diese Möglichkeit liegt vor allem da vor, wo sich dieses Heil nicht auf die an die Natur gebundenen äußeren Güter, sondern wo es sich nur auf die Seele und ihre Zukunft bezieht. Hier, wo es sich um rein geistige Güter handelt, steht vielmehr der Mensch mit seinem Leiden und seinem Mitleid dem Menschen näher als der Gott. Darum auch die Heilsgötter, wie dies vor andern der ägyptische Osiris zeigt, mindestens zeitweise als Menschen unter Menschen zu wandeln pflegen. Vollends gilt das, wo ein wirklicher, der Geschichte angehörender Mensch durch die Wirkungen, die er zurückläßt, als Erlöser verehrt wird. Hier beginnt die Legende da, wo die des als Gott geborenen Erlösers endet; aber wie dort der Gott zu Zeiten zum Menschen, so wird hier unvermeidlich durch die Macht des Kultus der Mensch zum Gott. Die Buddhalegende und die Christuslegende sind die beiden bedeutsamsten Beispiele dieser religiösen Entwicklung.

d. Die Buddhalegende.

Daß Buddhismus und Christentum in Glauben und Kultus manche übereinstimmende Züge bieten, ist, wie man im übrigen auch über die geschichtlichen Beziehungen beider Religionen denken mag, allgemein anerkannt. Vor allem ist ja der Buddha- und der Christuslegende das eine gemeinsam, was sie von den Mysterienlegenden grundsätzlich scheidet: daß ein leidender Mensch, kein leidender Gott durch sein Vorbild und seine Lehre der Erlöser der Menschheit geworden ist. Es kann nicht ausbleiben, daß schon diese Übereinstimmung des Grundgedankens, bei dem nicht minder auf die Ergänzung des Vorbildes durch die Lehre wie auf die menschliche Natur des Erlösers Gewicht zu legen ist, weitere Analogien mit sich führt. Um so wichtiger ist es daher, wenn nicht das Bild beider Erlösergestalten getrübt werden soll, auch der wesentlichen Unterschiede zu gedenken, die diese Legenden schon nach ihren allgemeinen Kulturgrundlagen trennt. Jahrhunderte hindurch hatte der indische Brahmanismus in seinen Wirkungen auf Religion, Philosophie und persönliches Leben der Idee des Heil-

bringers jene Richtung auf die rein geistigen Güter des Seins gegeben, die schließlich in der daneben mit einem reichen Wunder- und Zauberapparat ausgestatteten Buddhalegende ihren Ausdruck fand. In dieser Ausstattung mit dem Zauber einer phantastischen Marchendichtung läßt die Buddhalegende die Wunder Jesu, mindestens die in den Evangelien erzählten, weit hinter sich, und entsprechend diesem namentlich in den Weiterbildungen der Legende mehr und mehr einem unbeschränkt wundertätigen Gott sich nähernden Wesen des Buddha ist hier das ganze Interesse des Kultus auf die Person des Buddha konzentriert, von der nur ein schwacher Abglanz auf die Jünger des großen Asketen zurückstrahlt, während in der Christuslegende, wie in ihr das Mythologische auf ein bescheideneres Maß zurückgedrängt ist, nun um so mehr der Apostel und der Schar der Bekenner, die ihnen folgt, sich eine in zahlreiche Einzellegenden zerfallende Mythenbildung bemächtigt. Eine Heiligenlegende, wie sie in einer reichen Fülle von Einzelbeispielen das Christentum erzeugt hat, besitzt daher der Buddhismus nur in schwachen Anfängen. Weiter noch scheiden sich aber beide dadurch, daß der Buddhalegende jene Züge des äußeren Leidens fehlen, die dem Leben Jesu und der Heiligen eigen sind, deren wichtigste Repräsentanten nach dem Vorbild Jesu und seiner vornehmsten Apostel als Märtyrer enden. Das Leiden Christi und der Märtyrer ist für sie selbst und für die Gläubigen, die ihnen vertrauen, der Weg zum Heil. Anders die Buddhalegende. Wohl ist Buddha von dem Gedanken erfüllt, daß das Leben ein Leiden sei; aber dieses Leiden ist durchaus nur ein inneres: es stammt aus der Erkenntnis der Nichtigkeit der Dinge, und darum wird es durch diese Erkenntnis überwunden. Vollends Asketen und Anachoreten gibt es im Buddhismus wohl mehr als im Christentum, und die Askese nimmt in jenem noch raffiniertere Formen an. Aber was ihm fast ganz fehlt, das ist das äußere aus Haß und Verfolgung entspringende Leiden, das den Märtyrer ausmacht. Davon weiß die Buddhalegende nichts. Der im Palast geborne Königssohn, der bis in sein dreißigstes Lebensjahr im Besitz aller äußeren Glücksgüter lebt und sich dann freiwillig in die Einsamkeit begibt, um der Betrachtung und der Kasteiung

zu leben, hat auch nach dieser großen selbstgewählten Wendung seines Schicksals mit keinerlei äußeren Schwierigkeiten zu kämpfen. Die Seinen bewundern ihn, Jünger schließen sich ihm an, und die von ihm eingeleitete asketische Bewegung hat sich über weite Kreise verbreitet, als er hochbetagt und zufrieden mit seinem Werk das Auge schließt, in der Zuversicht, nun in das ersehnte Nirwana einzugehen. Die Versuche einiger Monche feindlicher Sekten, ihn zu verleumden oder in den Schatten zu stellen, werden allmählich zunichte, der Neid ungetreuer Schüler gebührend bestraft, kurz: zum Verfolgten und Gequältem fehlt dem äußeren Lebensbilde dieses Helden so gut wie alles. Und doch hat sich in ihm das Leiden selbst in der höchsten Steigerung, deren es fähig ist, verkörpert. Denn gerade der Mangel dessen, was in der gemeinen Bedeutung des Wortes Leiden genannt wird, der äußeren Schmerzen und Qualen, läßt das ihn erfüllende Leiden der Seele um so mehr als das wahre und einzige Übel erscheinen. Darum besteht nun aber auch das Heil, das dieser Held des Leidens bringt, nicht in äußern Gütern, sondern nur in dem Mitleid und in der vom Mitleid eingegebenen Belehrung, die andere zum Vergessen des Leidens anleitet. Es sind alte Züge indischer Spekulation, die hier zur Grundlage eines Kultus werden, dessen Gott der ideale Asket selbst ist, der in der Überwindung des Leidens die Ruhe seiner Seele gefunden hat. Alles andere, die Grade der Heiligkeit, die durchlaufen werden müssen, um dieses Ziel zu erreichen, die Verbindung dieser Vorstellungen mit der Lehre von der unablassig bis zu vollendeter Erlosung sich wiederholenden Wiedergeburt, die mit der Lehre von der Wiederkehr unzähliger Buddhas sich verbindet, dazu der scholastische Formalismus in der Aufzählung der Eigenschaften Buddhas, der Grade der Heiligkeit und der moralischen Lebensregeln, mit denen die buddhistische Monchsscholastik diese Lehre ausgestattet hat, alles das gibt dem Kern dieser Tradition einen teils kühl verstandesmäßigen teils dem werktätigen Leben abgewandten, stark der Meditation zugeneigten Charakter. Es sind Züge, in denen diese in der Vorstellung des Gottmenschen sonst dem Christentum nachstverwandte Religion von Anfang an wesentlich abweicht. Läßt sich doch nicht verkennen, daß die der äußeren Lebensklugheit zugewandte

Reflexion nicht etwa erst dem späteren Buddhismus zur Last fällt, sondern schon in den dem Buddha selbst zugeschriebenen Reden und Gleichnissen ausgeprägt ist¹⁾.

Mit dieser kühlen Verstandigkeit und nüchternen Moralität steht nun die Wunder- und Zauberwelt, mit der die Legende das Leben des Buddha von der Geburt an bis zu seinem Tode umgibt, in einem merkwürdigen und doch wieder im Hinblick auf die Eigenart des indischen Denkens, wie sie auch in Dichtung und Philosophie sich ausspricht, begreiflichen Kontrast. Der Buddha ist nicht nur selbst ein Wunderwesen, sondern er teilt auch seinen Schülern seine Wundergaben mit. Wo er mit den Mönchen anderer Sekten in Streit gerät, da gestaltet sich dieser ohne weiteres zu einem Zauberwettkampf, in dem natürlich der Buddha als der mächtigere Zauberer obsiegt²⁾. Auch der ungetreue Schüler, der ihn zu verdrängen sucht, bedient sich dazu zauberischer Kräfte. Aber als Strafe für den Undank versiegt plötzlich dessen Zaubergabe. Die Gedanken anderer kennt der Buddha, noch ehe sie ausgesprochen sind. Wilde Tiere, die auf ihn losgelassen sind, werden bei seinem Anblick sanftmütig. Dagegen öffnet sich auf sein Gebot die Erde, um seine Feinde zu verschlingen, und Himmel und Erde erzittern, wenn er Wunder tut. Des Fliegens ist der Buddha in jedem Augenblick mächtig; und er fliegt nicht nur über Berge und Flüsse, sondern er weiß auch sich und seine Jünger, als ihnen der Fahrmann die Überfahrt weigert, unsichtbar von einem Ufer des Ganges zum andern zu versetzen. Er kann sich abwechselnd so klein machen

¹⁾ K. E. Neumann, *Buddhistische Anthologie*, 1892. Als bezeichnendes Beispiel buddhistischer Klugheitsmoral vgl. die dem Buddha zugeschriebene Fabel vom Kranich und Krebs bei H. Kern, *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*, deutsch von H. Jacobi, I, 1882, S. 329ff. Auch die Märchen des *Pantschatantra*, die mindestens zu einem großen Teil aus buddhistischen Quellen stammen, sind sprechende Zeugnisse dieses Geistes indischer und insonderheit buddhistischer Moral. Über Buddha und den Buddhismus im allgemeinen siehe H. Oldenberg, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, 1906. E. Hardy, *Der Buddhismus nach älteren Pāliwerken*, 1896. Über das Verhältnis zum Christentum E. Windisch, *Abh. der sachs. Ges. der Wiss., Phil.-hist. Klasse*, Bd. 26, S. 195ff. R. Garbe, *Christliche Elemente im Brahmanismus und Hinduismus*, *Deutsche Rundschau*, Jahrg. 1913, S. 217ff., 413ff.

²⁾ Vgl. die Sammlung der hauptsächlichsten Legenden bei Kern, *Der Buddhismus*, I, S. 21—291.

wie ein Senfkorn und so groß, daß er die ganze Erde bedeckt und in drei Schritten den Himmel erreicht. Wo es not tut, da kommen ihm die alten Götter zu Hilfe, vornehmlich Indra, während Mara, der Dämon der Finsternis, seinen Feinden beisteht oder ihm selbst als Versucher naht¹⁾. Wie die Göttersage, so macht aber auch die Legende, und das wohl noch in reicherem Maße, ihre Anleihen beim Märchen. Da findet sich z. B. die allbekannte Geschichte vom menschenfressenden Riesen, dem die Umwohner alltäglich ein Kind zur Speise vorsetzen müssen. Der Buddha sucht ihn auf, um das Opfer zu lösen. Jetzt stellt sich ihm der Riese in der andern bekannten Rolle des sphinxartigen Märchenungeheuers vor: er richtet an jeden Fremden drei Fragen, und wenn dieser eine Frage nicht beantwortet, so zerreißt er ihn. Merkwürdigerweise entpuppen sich nun hier die drei Fragen als die der buddhistischen Heilslehre. Der Riese fragt, wie man sich aus dem Strom der Leidenschaften, wie aus dem Ozean der Existenzen retten, wie von allen schlimmen Leidenschaften befreien könne. Als der Buddha diese Fragen beantwortet, ist jener bekehrt und wird sofort in den ersten Grad der Heiligkeit aufgenommen²⁾. Gerade an der Hand solcher Entlehnungen erkennt man deutlich das Gefüge dieser Legenden. Auf der einen Seite leben die überlieferten Worte des Meisters und seine Lehre wenig verändert neben einzelnen Zügen seiner wirklichen Lebensgeschichte in der Tradition fort und werden durch den Kultus, der

¹⁾ E. Windisch, Mara und Buddha, Abh. der sachs. Ges. der Wiss., Phil.-histor. Klasse, Bd. 15, 1895, bes. S. 204ff. Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung, ebenda Bd. 26, 1903, S. 93ff. H. Kern, Der Buddhismus, I, S. 197, 284. Daß Kern in dieser Verbindung der Buddhalegende mit den altindischen Volksgöttern mit manchen andern Forschern ein Zeugnis für die Bedeutung Buddhas als eines Sonnengottes, seiner Legende als eines Jahresmythus erblickt (S. 304ff.), mag hier nur beiläufig erwähnt werden. Der strahlende Glanz, der von ihm ausgeht, mag ja hier, wie in so vielen andern Fällen bei der Schilderung von Helden- oder Gottergestalten, eine Assoziation mit dem Tagesgestirn leise mitspielen lassen. Das beweist aber noch lange keine Identität (S. 54). Hier um so weniger, als, wie wir sogleich sehen werden, die Strahlungserscheinungen beim Buddha, wie überhaupt im indischen Asketentum, höchst wahrscheinlich auf die durch die Askese und Meditation erweckte Vision zurückgehen.

²⁾ Kern, a. a. O. I, S. 208ff. Eine Variante der gleichen Geschichte ebenda, S. 211.

sich an seine Person knüpft, vor dem Untergang bewahrt. Auf der andern nimmt die volksmäßige Erzählung aus Märchen und Gotter-sage die gelaufigen Stoffe auf, um sie mit dem Bild des Heiligen und seiner Wundergeschichte zu verweben.

Zu diesen Verbindungen, die schon bei der Helden- und Gotter-sage wirksam sind, kommt nun neben der Lehrtradition, die hier eine analoge Rolle spielt wie die geschichtliche Erinnerung in der historischen Heldensage, noch ein spezifisches Motiv: das ist die Vision, die, aus der Ekstase erzeugt, teils die Erscheinungen in einer dem visionären Zustande eigenen Beleuchtung erblicken, teils traumartige Erlebnisse als Wirklichkeiten schauen läßt. In der Buddhalegende sind allerdings diese Einflüsse der Vision mehr indirekt als direkt zu erkennen. Dies hängt wohl damit zusammen, daß ihr Inhalt zur Überlieferung erstarrt und daher nicht mehr in jenem Fluß des Werdens zu beobachten ist, wie er sich uns nur bieten kann, wo wir unmittelbare Schilderungen der in der Vision gehabtten Erlebnisse selbst antreffen; und das geschieht naturgemäß nicht in der Legende, wohl aber in den Verheißungen, die dem Asketen, der die Mittel zur Erlangung der Heiligkeit gewissenhaft befolgt, zuteil werden. Hier ist es z. B. die brahmanische Sekte der Yogin, die als Wirkungen tiefer Meditation die folgenden aufzählt: die Fähigkeit sich unendlich klein oder unsichtbar zu machen, durch die Luft zu schweben, sich in die Ferne zu versetzen, sich ins Ungeheure zu vergrößern, den Lauf der Natur zu ändern usw.¹⁾ Dazu kommt als stehender Zug, daß von dem in tiefster Selbstbeschauung begriffenen Asketen ein übernatürliches Licht ausstrahlt²⁾. Alles das sind aber Eigenschaften und Zaubertaten, die uns auch in der Buddhalegende begegnen. Um

¹⁾ Garbe, Sankhya und Yoya, im Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, 1896, S. 46ff.

²⁾ Auch in der Buddhalegende tritt gelegentlich ein Brahmane auf, dessen Nabel Licht wie der Mond verbreitet. Aber dieses Licht erlischt vor dem helleren des Meisters, er bekehrt sich daher zu dessen Lehre. Der Brahmane glaubt, dieser verdanke seine Übermacht einer Zauberformel. Doch der Buddha belehrt ihn, er habe sich diese Kraft während der sieben Wochen erworben, die er unter dem Baum der Erkenntnis in tiefer Meditation zugebracht (Kern, a. a. O. S. 224ff.).

den Glanz, der von dem Buddha ausgeht, zu erklären, braucht man also diesen nicht erst in einen Sonnengott zu verwandeln, sondern es sind die spezifischen, auf die Vision abzielenden Formen der indischen Askese, in denen diese Eigenschaften ihre Quelle haben. Das schließt freilich nicht aus, daß nicht auch hier, ähnlich wie in so vielen andern Fällen, die naheliegende Assoziation zwischen Glanz und Gold und Sonne auf die Gestalt des Buddha zurückgewirkt hat, daher seine Haut als golden, sein Körper als strahlend gleich der Sonne geschildert wird. Ja, in der Weiterführung dieses Gedankens trägt er auf seiner Fußsohle ein goldenes Rad, das Symbol der Sonne, dessen zurückgelassene Spur an besonders geheiligten Stellen die einstige Anwesenheit des Erhabenen verrät¹⁾. Alle diese mythischen Züge erklären sich ohne weiteres aus jener rückwärts gerichteten Assoziation, die von den dem Buddha durch die Vision verliehenen Eigenschaften ausgeht, während für den umgekehrten Weg, für die Umwandlung eines Sonnengottes in den menschlichen Buddha, nicht die geringsten Beweise sprechen.

e. Die Christuslegende.

Das Verhältnis von Buddhismus und Christentum läßt sich wohl nach den Hauptmomenten des Ursprungs und der Entwicklung beider Religionen in die Sätze zusammenfassen: der Buddhismus beginnt als Philosophie und endet in einem popularen polytheistischen Zauberglauben, das Christentum entspringt aus dem Volksglauben, und es mündet in ein religionsphilosophisches Lehnsystem. Der Buddhismus beginnt mit der Verneinung des Lebens, aber bei den Völkern, unter denen er sich verbreitet, wird er zum Glauben an eine aller irdischen Güter in gesteigertem Maße teilhaftig gewordenen künftigen Glückseligkeit; das Christentum entspringt aus der Bejahung des Lebens, aber die Leiden dieses Lebens, die in denen des Erlösers und der seinem Beispiel folgenden Märtyrer ihr Vorbild finden, führen zu einer Verneinung des diesseitigen Daseins. So gilt jene Lebensbejahung auch hier einer Zukunft, die anfanglich noch als eine irdische, dann aber, als die Erwartung dieses Himmels auf Erden trugt, als eine jenseitige und schließlich als eine übersinnliche

¹⁾ Kern, a. a. O. I, S. 344.

erhofft wird. Darum gelangt in beiden Religionen das menschliche Glücksbedürfnis zum Sieg; doch die Wege, auf denen es sich durchsetzt, sind wesentlich verschiedene: der Pessimismus Buddhas, der die Erlösung aus dem Leiden des Daseins als ein endgültiges Vergessen dieses Leidens auffaßt, wandelt sich, dem Gefühl der Befreiung folgend, das an ein solches Vergessen geknüpft ist und nach einem positiven Inhalt verlangt, in eine dauernde Glückseligkeit um. Das Christentum ist, wie sich dies schon in dem Verhalten Jesu zu der ihn umgebenden Wirklichkeit ausspricht, von Hause aus optimistisch, und das diesseitige Leben gilt ihm zunächst nicht sowohl als ein Gegensatz denn als eine von der Liebe Gottes erhoffte Steigerung des Glücks; aber die Verfolgung, der die christliche Urgemeinde ausgesetzt ist, und die in dem Tode Jesu auf die weitere Entwicklung ihre Schatten wirft, läßt eine nur noch der Hoffnung auf die künftige Herrlichkeit Christi und seiner Gemeinde zugewandte Weltverneinung entstehen, die vornehmlich in dem einflußreichsten der Apostel, in Paulus ihren Verkunder findet. Zu diesem Kontrast der Entwicklungen kommt endlich ein tieferer Gegensatz, der in beiden Religionen trotz allem Wandel der Motive dauernd fortwirkt: man konnte ihn psychologisch einen Gegensatz zwischen Intellekt und Affekt nennen. Die Lehre Buddhas erblickt in der reinen Erkenntnis, die der Mensch durch die Vertiefung in sein eigenes Sein gewinnt, den Weg der Erlösung von den Leiden der Welt; die Predigt Jesu sieht diese Erlösung in der Liebe des Menschen zum Menschen, die ein Teil der Liebe Gottes zu der von ihm geschaffenen Welt ist, und die den Erlösten zu Gott führt.

Indem nun Paulus den Schwerpunkt dieser Erlösungslehre in den Abfall der Welt von Gott verlegte, hat wesentlich er der Christuslegende diejenige Deutung gegeben, in der sie als Kultlegende bis heute fortlebt. Dazu gehörte aber vor allem ein Motiv, ohne das diese Legende den Kampf mit den ihr verwandten Götterlegenden und ihren Kulte nicht aufnehmen konnte: der Träger dieser Legende mußte ebenfalls zum Gott erhoben werden, — auch dies ein Zug, den die Christus- mit der Buddhallegende wie nicht minder den aus dieser Umwandlung entspringenden Vorzug gemein hat, daß der Gott zugleich Mensch war und so dem Leben und Leiden des Men-

schen näher stand als die ihrer ursprünglichen Natur nach über den Wandel menschlicher Geschicke erhabenen Götter. Wohl hatte sich schon die Gotterlegende dem genähert, indem sie, von alten Vegetationsmythen ausgehend, menschliches Leid und menschlichen Tod auf den erlösenden Gott übertrug. Aber ihr fehlte die geschichtliche Beglaubigung, die das wirkliche Leben des Gottes unter den Menschen verbürgte. In einer Zeit, in der ohnehin der Glaube an rein mythische Überlieferungen schwand und selbst die Verhöhnung der Gotter, wie man aus Lukians Göttergesprächen sieht, die Öffentlichkeit nicht mehr scheute, da war es ein ungeheurer Vorzug, wenn sich ein Mensch, der, wie die Zeitgenossen bezeugten, selbst auf Erden gelebt hatte, durch seine Taten zugleich als Gott offenbarte; und in einer Umgebung, in welcher der Glaube an Zauber und Wunder fester wurzelte als der Glaube an Götter, mochte dann auch, war erst die geschichtliche Existenz gesichert, das Wunder nachhelfen, um den Glauben an die göttliche Natur des Gottmenschen zu befestigen. Wem die Krankenheilungen und Totenerweckungen, die auch noch vielen andern menschlichen Wundertättern nachgerühmt wurden, nicht genügten, dem mußte dann wohl gegenüber der Auferstehung des in menschlicher Gestalt erschienenen Gottes aus dem Grabe und seiner Auffahrt zum Himmel als seiner ursprünglichen Heimat der Zweifel schwinden. Hier ist außerdem die Christuslegende eben dadurch, daß die Leidensgeschichte Jesu nicht bloß eine innerlich erlebte, wie die des großen indischen Asketen, sondern eine äußere und als solche geschichtlich überlieferte ist, der Buddhalegende wesentlich überlegen. Das äußere, unmittelbar den Sinnen sich aufdrängende Erlebnis übt gegenüber dem bloß innerlichen, das nicht dem Leben selbst, sondern der Reflexion über dieses entstammt, die ungleich größere Macht aus. Wie dürftig erscheinen darum uns, die wir die Leidensgeschichte Jesu vor Augen haben, die Predigten Buddhas trotz der Erhabenheit ihres Grundgedankens; und der scholastische Formalismus, in dem sich diese Predigt mit ihrer unermüdlichen Wiederholung des Schemas der Erkenntnisstufen und der Grade der asketischen Heiligung bewegt, ist nicht geeignet, diesen Eindruck zu verwischen. Hier steht eben nicht bloß eine übersättigte Spekulation einem aus dem wirk-

lichen Leben entsprungenen Volksglauben, sondern der grübelnde Geist des Orientalen dem auch in der Religion der lebendigen Anschauung zugewandten Sinn der westlichen Welt, wie sie sich am reichsten in der griechischen Religion ausgeprägt hat, gegenüber.

Freilich ist diese Wendung zur Spekulation auch dem Christentum nicht erspart geblieben. Ist sie doch schließlich ein unvermeidliches Komplement jeder Kulturreligion, deren Wesen eben darin besteht, daß sie ebenso aus dem geistigen Gehalt der allgemeinen Kultur eines Volkes wie aus dem Geiste seiner Philosophie geboren ist, in der jener Gehalt nach einer begrifflich abgeklärten Form ringt. Hier ist es nun die Paulinische Spekulation in ihrer Verbindung tiefbohrenden Scharfsinns mit ekstatischer Mystik, die auf die Christuslegende entscheidend gewirkt hat. Doch die lebendige Überlieferung und ihre in der kultischen Wiederholung der Lebens- und Leidensgeschichte Jesu sich betätigende unmittelbare religiöse Wirkung blieben davon unberührt. Die im Gedächtnis der Gläubigen bewahrte, von allen jenen spekulativen Zugaben wieder befreite schlichte Geschichte des Lebens und der Leiden Jesu gewann aber nicht bloß durch diesen Charakter unmittelbarer, im Kultus immer und immer wieder nacherlebter anschaulicher Wirklichkeit ihre Bedeutung, sondern sie fand überall im Mythos und Kultus der Völker, unter denen sie sich verbreitete, ihre Anknüpfungen. Nicht bloß das Widerspiel göttlicher Wesen und Dämonen, die Vorstellung, daß dereinst Götter auf Erden gewandelt, die in den gleichen Formen wiederkehrenden Wundererzählungen fanden in Glauben und Brauch verwandte Züge vor, sondern selbst solche Bestandteile der Christuslegende, die der Christ ganz sein eigen nennen mochte, kehrten da und dort in urverwandten Gestaltungen wieder. Die christliche Taufe fand ihre Analogien in den über die ganze Erde verbreiteten Lustrationsriten. Das christliche Abendmahl fügte sich ohne weiteres den überall wiederkehrenden Opfermahlen, und selbst die Einsetzungsworte, in denen Jesus das Brot und den Wein, die er den Jüngern spendet, seinen Leib und sein Blut nennt, konnten als eine Wiederholung der alten Sitte erscheinen, nach der bei Saat- oder Erntefesten die Opferspeise feierlich gegessen wurde, indem man darin eine symbolische Handlung sah, durch die sich der

Geist des die Früchte spendenden Vegetationsgottes den Opfernden mitteilte. Heute wissen wir, daß diese Sitte in der Tat ursprünglich kein bloß symbolischer Kult war, sondern daß sie mit jener Selbstopferung des Gottes oder eines ihn vertretenden Menschen zusammenhing, die einen wichtigen Bestandteil früher Ackerkulte gebildet hat¹). Bedeutsamer als alle diese in der Christuslegende wiederkehrenden einzelnen Motive verbreiteter Kultsitten ist es jedoch, daß das Leben Jesu, als Ganzes betrachtet, insbesondere von dem triumphierenden Einzug in Jerusalem an bis zu der Kreuzigung auf Golgatha und der Wiederauferstehung des Gekreuzigten lebhaft an die alten Legenden von Vegetationsgöttern erinnert, wie sie in ganz Vorderasien, in der babylonischen Tamuz-, der syrischen Adonis-, der phrygischen Attislegende, denen sich als eine eigenartige Form auch die griechische Dionysoslegende anschließt, verbreitet waren. Nicht minder aber konnte die Leidensgeschichte Jesu als eine ernste Wiederholung jener in der Alten wie in der Neuen Welt vorkommenden Frühlings- und Herbstfeste erscheinen, in denen der Tod und die Wiedergeburt eines Vegetationsgottes gefeiert, und bei denen ein Vertreter des Gottes, sei es nun einer der Kultgenossen oder ein Kriegsgefangener oder Verbrecher, zuerst selbst als Gott verehrt und dann nicht selten unter grausamen Martern getötet wurde²). Neben den hier etwas ferner stehenden Adonis-, Attis- und Kybelekulten und dem gegenüber seinem wahrscheinlichen babylonischen Vorbild stark veränderten jüdischen Pumm sind es besonders das persische Sakäenfest und die Saturnalien der Römer, bei denen allerdings in geschichtlich erreichbarer Zeit ein blutiges Menschenopfer nicht mehr bestand, aber in den mimischen Darstellungen, die das Fest begleiteten, der ehemalige blutige Kult

¹) Vgl. zahlreiche Beispiele für dieses sakramentale »Essen des Gottes« bei Frazer, *Golden Bough*³, Part V, II, p. 48ff. Noch manche sonstige Züge, die Frazer in anderem Zusammenhang erwähnt, gehören hierher: so besonders das sakramentale Essen eines einer Gottheit heiligen Tieres an Stelle der Gottheit, ein Ritus, der eigentlich nur eine Variante zum Genuß des Fleisches des Gottes selbst oder auch eines seine Stelle vertretenden Menschen ist. Vgl. Frazer, ebenda, p. 166f., 262ff. Dazu oben S. 98f. und Bd. 4², S. 336f.

²) Vgl. über diese Vegetationskulte A. Jeremias, *Babylonisches im Neuen Testament*, S. 19ff. und oben S. 87ff

noch deutlich erkennbar ist. Nur hatte sich freilich die Krönung des Saturnalienkönigs, dieses Vorfahren unseres heutigen Karnevalkönigs, in ein scherzhaftes Spiel verwandelt, und die Totung desselben war zu seiner Verspottung gemildert worden, die dann in der Aufregung der festlichen Orgie gelegentlich auch zur Mißhandlung ausarten mochte. Hier lag nun der Rückweg zum alten blutigen Ernst nicht mehr fern. So soll in der Tat noch in der Kaiserzeit bei den an der Donau lagernden römischen Soldaten der Brauch bestanden haben, daß sich einer von ihnen, der durch das Los bestimmt wurde, am Altar des Saturn den Hals durchschneiden mußte. In Rom selbst war diese blutige Sitte längst verschwunden, aber schon der römische Schriftsteller Varro vermutete, daß die Geschenke, die man sich beim Saturnalienfest zu machen pflegte, und deren Nachfolger wohl unsere heutigen Weihnachts- oder Neujahrgeschenke sind, Ablösungen einstiger Menschenopfer gewesen seien¹⁾. Seine volle Bedeutung für die Christuslegende gewinnt jedoch jenes einstige Menschenopfer der Saturnalienfeste erst, wenn wir sie im allgemeinen Zusammenhang mit den ursprünglichen Vegetationskulten betrachten, den uns heute die umfassendere ethnologische Vergleichung dieser Kulte erschlossen hat. Da ist es vor allem die Totung des altmexikanischen Ackergottes, die diesen Kultakt als eine Selbstopferung des Gottes kennzeichnet, und die für das, was zunächst bloß als eine zufällige äußere Ähnlichkeit erscheinen konnte, eine innere Übereinstimmung der Motive nahelegt. Denn das Große, was den Tod Jesu über alle andern Opfer erhebt, in denen der Mensch die äußeren Güter, die er besitzt, der Gottheit hingibt, ist das Opfer des eigenen Lebens. Ein solches Selbstopfer ist aber gerade das Opfer des Vegetationsgottes oder, was für die naive Auffassung auf dasselbe hinauskommt, seines mit ihm eins gewordenen Vertreters, nach seiner ursprünglichen Bedeutung. Und schon dieses Selbstopfer ist im Grunde eine Hingabe für andere: es gilt der Kultgemeinschaft, der dadurch das Gedeihen der künftigen Saat verbürgt wird. Dieser Gedanke mochte dann um so mehr in

¹⁾ Preller-Jordan, *Römische Mythologie*³, S. 15ff. Über Sakaen-, Saturnen- und andere verwandte Feste vgl. Frazer, *Golden Bough*³, Part. VI, S. 306ff

jenen Mysterienkulten fortwirken, in denen die Beziehung auf die einstigen Ackerkulte verdunkelt war und das Sterben des Gottes als der vorbildliche Übergang zu einem neuen, den Leiden des Daseins entrückten Leben betrachtet wurde.

Dennoch bleibt auch hier noch ein wichtiger Unterschied: das Leben und der Tod der Mysteriengötter gehört dem trüben Zwielicht mythologischer Überlieferung an; das Leiden und der Tod Jesu sind wirkliche, von vielen bezeugte Geschehnisse. Während daher der Mysteriengott auch wo er leidet und stirbt ein Gott ist, so daß diese seinem Wesen widerstreitenden Schicksale ihn eigentlich nicht berühren können, bleibt Jesus als historische Persönlichkeit in seinem Leiden und Sterben ein Mensch, und der Mythos, der diesen Menschen zum Gott erhebt, scheidet sich deutlich von jenem Lebensbild des menschlichen Jesus. So beruht der Eindruck dieses Opfertodes wesentlich darauf, daß er als eine mit dem vollen Bewußtsein ihrer Furchtbarkeit vollzogene menschliche Tat erscheint, mag auch ihre Wirkung, indem sie gleichwohl als eine Opferhandlung aufgefaßt wird, entsprechend der ursprünglichen Natur des Opfers überhaupt ein magischer Vorgang bleiben¹⁾. Darum war es nun freilich ein im Hinblick auf den allgemeinen Wandel des Opferbegriffs unvermeidlicher, dabei aber doch die wahre Bedeutung dieses Selbstopfers schwer schädigender Wandel, als man auch hier das Opfer als ein Geschenk an die Gottheit zu betrachten begann, indes gleichzeitig an die Stelle des menschlichen Jesus der von Anfang an der Gottheit gleiche Christus trat, wodurch zwar nicht in der lebendigen, an dem geschichtlichen Bilde festhaltenden Anschauung, wohl aber in der dogmatischen Deutung der Tod Jesu im wesentlichen wieder in den alten, aus den Vegetationskulten entsprungenen Mythos von dem sterbenden und wieder auferstehenden Mysteriengott einmündete. Daraus ging dann mit einer gewissen logischen Konsequenz jene scholastische Theorie hervor, die dieses Selbstopfer des Gottes nach dem Jus talionis interpretierte. Diese Auffassung war schon dadurch nahe gelegt, daß der Wandel des Opferbegriffs auch den Gedanken der Stellvertretung, der aus den alten Vegetations- in die Mysterienkulte übergegangen

¹⁾ Vgl. oben S. 95 und unten Kap. VIII, II 3.

war, wenn auch in umgekehrter Deutung, wieder nahe legte. War bei den alten Kulte ein Mensch als Stellvertreter des Gottes getötet worden, so gab hier ein Gott sein Leben hin für die heilsbedürftige Menschheit.

Angesichts dieser Beziehungen, bei denen immerhin die Erinnerung an jene früheren Heilskulte beteiligt gewesen sein mag, könnte die Frage nahe liegen, ob nicht schließlich auch die Christuslegende nichts anderes als ein Mythos sei, in welchem sich, nach den Zeitbedingungen verändert, die einstigen Legenden der Mysterienkulte wiederholten. Boten doch hier insbesondere die Berichte über den Tod Jesu Analogien genug dar: die Krönung mit der Dornenkrone, die Verspottung des Gekreuzigten, endlich seine Opferung. Wiederholten sich da nicht genau die blutigen Szenen der alten Sakäen- und Saturnalienfeste? In der Tat hat man im Hinblick hierauf vor allem in diesen Zügen der Legende eine Bestätigung der Zweifel an der geschichtlichen Existenz Jesu gesehen¹⁾. Ist nun aber auch die Übereinstimmung einzelner Teile der Handlung in diesem Fall sicherlich zu groß, als daß man in ihr einen bloßen Zufall sehen konnte, so ist doch eine andere Deutung die psychologisch ungleich wahrscheinlichere. Wohl beteiligten sich auch die anwesenden Juden und besonders, wie die Evangelien berichten, die Hohenpriester und Schriftgelehrten an den Verspottungen und Schmähungen des Gekreuzigten; aber die Handlung, die jene Analogie mit den alten Vegetationskulte in Wirklichkeit erst herstellte, die Dornenkrone auf dem Haupte und die Befestigung der Inschrift »König der Juden«, von der die anwesenden Juden wohl wenig erbaut waren, sie ging von den römischen Soldaten aus. Wie sollten diese durch die Szene nicht an die heimischen Feste erinnert werden? Sie waren es, die diese Kreuzigung, die an sich von andern Vollziehungen dieser Todesstrafe durchaus nicht verschieden war, in die Nachahmung eines Saturnalienfestes umwandelten, und manchem unter ihnen mochte bei der eigenen Tat bange zu Mute werden, als er in furchtbarer Wirklichkeit vor Augen sah, was er zuhause im Scherz geübt hatte. In Wahrheit aber war es schließlich doch

¹⁾ Vgl. Bd. 5², S. 475ff.

dieser Spott romischer Soldaten, der vielleicht mehr als irgendein anderer Zug der Leidensgeschichte der Religion des Gekreuzigten die Herzen der Völker geöffnet hat, und es ist nicht ausgeschlossen, daß zu dieser Wirkung selbst die Erinnerung an allverbreitete Kultlegenden, die hier zur unmittelbar erlebten Wirklichkeit wurden, das ihrige beitrug.

Neben diesem Bild des geopferteten Jesus war es nun aber noch das andere des zur Gottheit erhöhten Christus, das der Christuslegende ihren Abschluß gab. Unmittelbar hat jenes vermoge der größeren Teilnahme, die wirklich erduldetes Leid einer bloß erhofften Glückseligkeit gegenüber erweckt, wohl tiefer auf die Gemüter gewirkt. Um so mehr hat der auferstandene Christus nicht bloß die Zukunftshoffnungen belebt, sondern auch das philosophische Denken beschäftigt und diesem die Anregung zu jener Verschmelzung religiöser und philosophischer Antriebe gegeben, durch welche die Christuslegende ihre große geschichtliche Wirkung geübt hat. Ein äußerer Grund hierzu mochte schon darin liegen, daß, während die Mysterien Geheimkulte waren, umgekehrt das Christentum in unmittelbarer Anlehnung an das Leben und die Lehre Jesu als eine allen Menschen gewordene Heilsbotschaft verkundet wurde, die damit auch der Philosophie dieses Zeitalters in allen ihren Richtungen zugänglich war. Aber es kam hinzu, daß in den einflußreichsten dieser Richtungen selbst schon das Bedürfnis nach einer Erneuerung der religiösen Weltanschauung seit Jahrhunderten lebendig war. So strebten beide, der neue Kult und die alte Philosophie, einer Verbindung zu, aus der nun die neue Religion in ihrer endgültigen Gestalt hervorging.

f. Die christliche Heiligenlegende.

Unter wesentlich andern Bedingungen hat sich die christliche Heiligenlegende entwickelt. Sie ist für die Psychologie der Legende besonders lehrreich, weil sie einen unmittelbaren Einblick in die Bedingungen des Ursprungs und der ferneren Ausbildung der Legende überhaupt eröffnet. Infolge der geschichtlichen Bedingungen ihrer Entstehung ist sie zunächst Martyrerlegende. Aus dem Konflikt des Christen mit dem römischen Staat, der von seinen Unter-

tanen den Kultus der Schutzgotter dieses Staates fordert, ist die Gestalt des Märtyrers hervorgegangen, der, wie dieses Wort andeutet, als Zeuge (*μάρτυς*) seines Glaubens sich weigert, den heidnischen Gottern und den Genien der Cäsaren zu opfern. So steht auch hier, im Gegensatze zu dem indischen Asketen, das äußere Leiden im Vordergrund. Der Märtyrer wird gesteinigt, gekreuzigt, mit dem Schwert gerichtet, den wilden Tieren der Arena preisgegeben. Die Leiden, die er erduldet, geben ihm aber um so höheren Anspruch auf die himmlischen Freuden, die ihn erwarten, und deren er sich als Blutzzeuge seines Glaubens schon hier in ihrem Vorgenusse theilhaftig macht. Doch wie Christi Tod das Opfer ist, durch das er alle, die an ihn glauben, von der Verdammnis erlost hat, so wird nun auch der einzelne Heilige zum Heilbringer in der höchsten Bedeutung des Worts, zum Retter der Seelen. In diesem Einsetzen des eigenen Lebens liegt das Übergewicht des Märtyrers über den in Selbstqual sich verzehrenden Asketen. Es liegt aber darin zugleich die Quelle zu einer im letzten Grunde der Selbstvergessenheit des meditierenden Asketen gleichgearteten und dabei doch in ihrer momentanen Konzentration gesteigerten Ekstase, die die visionäre Verzückung als ein plotzliches Erlebnis hervorbringt, das der meditierende Asket in lange dauernder einsamer Hingabe erringen muß. Unter den Qualen der Steinigung sieht der Märtyrer den Himmel offen; sein verzücktes Auge läßt die Zuschauer die Visionen mit erleben, in denen die Engel zu ihm niederschweben. In der Arena kann es sich wohl in seltenen Fällen wirklich ereignen, daß das Tier vor seinem furchtlosen Blick zurückweicht, ähnlich wie dies dem Wanderer in der Wildnis noch heute begegnen kann. Wo es ihn aber zerfleischt, da fühlt er im Vorgenusse der in der Ekstase geschauten Seligkeit keine Schmerzen noch Wunden; und was die Berichte der Zuschauer eines solchen Schauspiels weiter tragen, das gestaltet nun die Volksphantasie aus allen den Hilfsquellen, die ihr in der biblischen Überlieferung und in ländläufigen Zaubergeschichten zu Gebote stehen, weiter und weiter aus. So wird auch diese Legende, mag sie nun, wie das anfänglich wohl durchweg geschieht, von einem wirklichen Ereignis ausgehen oder, wie das nicht ausbleibt, von Anfang an mythischen Inhalts sein, mehr und mehr zu einer Sagenform, die

sich vor andern sagenhaften Traditionen durch ihren Überreichtum an Wundern auszeichnet, wobei diese vor allem darin von den Wundern sonstiger Mythen verschieden sind, daß ihnen dauernd die Spuren des Ursprungs aus Vision und Ekstase anhaften. Die Vision wirkt in den Licht- und Himmelserscheinungen fort, die den Tod des Märtyrers umgeben, die Ekstase außerdem in der Empfindungslosigkeit gegen Leiden und Schmerzen, eine Erscheinung, die sich darin objektiviert, daß Schwert und Feuer und Wasser dem Märtyrer nichts anhaben können. Er ist unverwundbar und bleibt im Feuer, wie die drei Männer im feurigen Ofen, unversehrt; den Tieren in der Arena verschließt ein Engel den Mund wie dem Lowen, in dessen Grube Daniel geworfen wurde, und er schreitet ohne unterzusinken über den Fluß, in den man ihn wirft, ähnlich wie der Herr selbst auf dem Meere wandelte. Vor allem aber ist es hier die apokalyptische Literatur, deren Bilder in die Legende übergehen. In ihren beiden Bestandteilen, in den Schilderungen der Engel und der Herrlichkeiten des himmlischen Jerusalem ebenso wie in den Vorstellungen von den höllischen Strafen und Qualen, gehen diese Bilder in die legendarische Weiterbildung der Märtyrervision ein: die Himmelsbilder geben den Glorienschein her, der die Heiligen umstrahlt, in den ausgerissenen Zungen, den Feuerqualen und raffinierten Peinigungen mit ihrer starken Übertreibung der geschichtlichen Wirklichkeit erkennt man unschwer die apokalyptischen Höllestrafen wieder, die den Gottlosen geweissagt sind. Daß diese Strafen sich gelegentlich auch auf die Verfolger zurückwenden, dafür sorgt dann das Rachemotiv, das mit jenen apokalyptischen Bildern ebenfalls in die christliche Legende herüberwandert. Donner und Erdbeben verkünden den Zorn Gottes, das Feuer und die Waffen, die gegen den Heiligen gerichtet sind, kehren sich gegen den Kaiser oder Prokonsul, der dem Schauspiel zusieht. Die wilden Tiere der Arena legen sich dem Märtyrer zu Füßen, um sich hierauf wütend auf die heidnischen Zuschauer zu stürzen. Erliegt jener dem Tode, so gehen aber von seiner Grabstätte und von seinen Überresten Wunder aus, von denen die weitere Legende berichtet¹⁾.

¹⁾ Eine gute Übersicht der Hauptmomente der christlichen Märtyrerverlegende nach den »Acta martyrum« gibt H. Günter, Legendenstudien, 1906,

Deutlich lassen sich in dieser Entwicklung die Wirkungen der visionären Ekstase verfolgen, die sich in der Überlieferung noch weiter durch die Assoziationen mit den geläufigen apokalyptischen Wundervorstellungen steigern. Dabei überträgt sich dann die Vorstellung des Wunders, dessen Gegenstand der Märtyrer gewesen ist, auf diesen selbst: er wird zum Wundertäter, der durch seine im Gebet zu erringende Fürbitte oder auch durch den direkten Zauber, den seine Reliquien ausüben, Kranke heilen, der Not wehren und dem, der sich in seinen Schutz begibt, in seinen Unternehmungen beistehen kann. So wird der Märtyrer zum Schutzheiligen. Man wendet sich an ihn in der Regel nicht um der ewigen Seligkeit willen, sondern in irdischen Dingen. Das ist die natürliche Folge davon, daß der Märtyrer trotz der Gloriele, die sein Haupt umstrahlt, doch Mensch bleibt. Darum gehört sein Wirken auch nach seiner Entrückung in den Himmel der Erde an. Und eine weitere Folge dieses Verhältnisses ist es nun, daß die zahlreichen Heiligen, die die vielverzweigte Märtyrerlegende schafft, solche Schutzleistungen unter sich teilen, wobei dann Züge aus ihrer dem Martyrium vorausgegangenen Lebensgeschichte, Beziehungen zu den Orten, an denen sie besonders verehrt werden, oder irgendein anderer zufälliger Umstand dem einzelnen seine Funktion anweist. Im gleichen Maße, wie der Heilige eine solche praktische Bedeutung gewinnt, verblasen aber die Erinnerungen an das Martyrium selbst und an seine Persönlichkeit. Nachdem das Zeitalter der Verfolgungen vorüber ist, das die Märtyrer erzeugt hat, bleiben ihre Leiden und Taten eine gelehrte Beschäftigung der Kleriker, dem Volk sind sie nur noch die Schutzheiligen, die in dieser oder jener Krankheit beistehen, diesen oder jenen Beruf oder Ort mit ihrem besonderen Schutz segnen, oder endlich den einzelnen, der an dem ihnen geweihten Tag, ursprünglich wohl dem Tag ihres Martyriums, geboren ist, ihres besonderen Schutzes würdigen. Damit sind die Heiligen wiederum zu jenen Orts-, Berufs- und persönlichen Schutzdamonen geworden,

und: Die christliche Legende des Abendlandes, 1910, eine kurze Darstellung der allmählichen Entwicklung und Steigerung der Legendenwunder in der Tradition G. Heinrici in seinem Aufsatz: Das altchristliche Martyrertum, in dem Jahrb. der sächs. Missionskonferenz von 1904.

die von den Frühzeiten totemistischer Ahnenvorstellungen her noch kein Zeitalter entbehren konnte. Jedes kleidet sie nur in das Gewand, in dem sie sich der sonstigen mythologischen Umgebung einfügen. Eben darum haben aber auch zu jeder Zeit diese zumeist der eigenen Persönlichkeit entbehrenden, ganz und gar in ihren Schutzzwecken aufgehenden Wesen doch auch wieder einen eigenartigen Charakter. Er besteht bei diesen christlichen Schutzdämonen zumeist in dem Zug des Leidens, der ihnen durch ihren Ursprung aus dem Martyrium anhaftet und sich darin ausspricht, daß das Mitleid ihr hervortretendster Zug ist. Darum hat unter allen Obliegenheiten des christlichen Schutzheiligen der des Schützers vor Krankheit die vorwaltende Bedeutung. Weiterhin wirkt der Ursprung aus dem Martyrium darin nach, daß der Schutzheilige entschiedener als die ihm vorangegangenen verwandten Gestalten die Bezeugung seiner Würdigkeit und Wirksamkeit durch das Wunder voraussetzt. Wie der Märtyrer selbst ein Zeuge seines Glaubens war, so wird von ihm gefordert, daß er durch die Wunder, die er getan, oder die er fortan tut, ein Zeugnis seines Wertes ablege. An sich ist natürlich diese Wunderprobe zu jeder Zeit gültig gewesen. Aber erst das öffentliche Zeugnis des Märtyrerwunders hat die Forderung entstehen und nach dem Verschwinden des Martyriums erst recht an ihr festhalten lassen, daß der Heilige nicht bloß auf dem unsicheren Weg populärer Meinung, sondern durch das von der Kirche selbst anerkannte Wunder sanktioniert sei. Damit hat die christliche Kirche einerseits eine Schutzwehr gegen ein allzu reiches Eindringen beliebiger, aus lokalem Aberglauben hervorgegangener Wunderkulte errichtet, indem sie diese selbst ihrer Organisation einfügte, anderseits aber sich die Möglichkeit offen gehalten, nach Bedürfnis neue Heilige zu schaffen¹⁾.

Dieses praktische Bedürfnis, dem der ursprünglich aus der Mär-

¹⁾ Nicht mit Unrecht pflegen darum die kirchlichen Schriftsteller zu betonen, daß die Kirche durchaus nicht ohne die allgemein bei der Feststellung historischer Tatsachen geforderte kritische Vorsicht verfare. Man vergleiche z. B. die in dieser Beziehung lehrreiche Schrift des Franziskaners Gisbert Menge, Haben die Legendenschreiber des Mittelalters Kritik geübt? Münster i. W. 1908. Nur freilich wird hier immer zugleich die historische Möglichkeit des Wunders als selbstverständlich vorausgesetzt.

tyrerlegende hervorgegangene. Begriff des christlichen Heiligen entgegenkam, ist es nun auch gewesen, das der Gestalt des Heiligen neue Formen gab, nachdem in der hellenistischen Zeit das im Kampf der Religionen zum Sieg durchgedrungene Christentum die Entstehung neuer Martyrer unmöglich gemacht hatte. Denn weder war damit das Bedürfnis des einzelnen, durch Leiden für seinen Glauben zu zeugen, noch das der Menge nach wundertätigen Heiligen verschwunden. So trat an die Stelle des Martyrs der Anachoret. Statt des Leidens der Verfolgung wahlte er das Leiden der Einsamkeit, der Geißelungen und anderer körperlicher Qualen, die er sich selbst zufügte. Der Eremit der Wüste kleidet sich, dem Beispiel des Täufers Johannes und unbewußt den weit zurückliegenden Vorbildern der unter die Tiere der Wildnis gehenden Helden des Mythenmarchens folgend, in Tierfelle oder härenes Gewand. Der syrische Säulenheilige erzeugt in seiner durch Wochen und Monate unverrückt festgehaltenen Körperlage, einem direkten Seitenstück zum indischen Nasen- und Nabelbeschauer, die ekstatische Vision, die ihn erlöst und zum Himmel emporhebt. Doch dieses einsame selbstqualerische Asketentum, das auf indischem Boden in reichster Ausbildung an die Gestalt des Buddha sich anschloß, ist im Christentum im ganzen eine vorübergehende Erscheinung geblieben. Immerhin hat sich, wie in dieser Form der Askese selbst, so auch in ihrer Auflösung der Prozeß wiederholt, der in Indien von den brahmanischen Büssersekten zum Buddhismus geführt hatte. Wie Buddha die maßlose Askese der einsamen Büsser gemildert, indem er mit den Scharen seiner Monche, Hilfsbedürftigen Trost spendend, von Ort und zu Ort zog, Kloster und Laienbrüderschaften gründete, ganz so hat die christliche Kirche den seiner selbstgewählten Askese lebenden Eremiten durch den der sanktionierten Ordensregel unterworfenen Monch abgelöst, ein Parallelismus der Erscheinungen, der weder in zufälliger Ähnlichkeit noch in äußeren Einwirkungen, sondern in den beidemale in gleicher Weise sich regenden Trieben religiöser Gemeinschaftsbildung seine letzte Quelle hat. Darin freilich bleibt ein wichtiger Unterschied, daß sich der großen Ordensstifter, wie vor andern das Beispiel des heiligen Franziskus zeigt, ungleich mehr als der meist anonym bleibenden Anachoreten die Legende bemächtigt hat.

Mit der die Mittel des Zaubermärchens und der alterren Gottersage in sich vereinigenden Buddhalegende kann sich freilich keines dieser späteren christlichen Heiligenleben messen. Hier war eben die Märtyrerlegende in ihren den christlichen Legendenstoff in eine reiche Anzahl von Einzellegenden zerlegenden Überlieferungen und in den Schutzheiligen, die aus diesen Erzählungen hervorwuchsen, bereits zureichend dem Bedürfnis künftiger Zeiten zuvorgekommen.

Noch nach einer andern Richtung hat schließlich die Märtyrerlegende eine lange Nachwirkung entfaltet. Die Legende hatte den Tod der Märtyrer nicht bloß mit den Wundern des Himmels, sondern sie hatte ihn auch in den Strafen und Qualen der Heiligen mit den glühenden Farben der Holle geschildert. Das entsprach nicht der wirklichen Strafjustiz des römischen Staates, in der immerhin die Preisgebung in der Arena das grausamste Strafmittel gewesen war. Doch das siegreiche Christentum kehrte einen guten Teil jener apokalyptischen Strafen gegen die Ketzler und die mit dem Teufel verbündeten Zauberer und Hexen. Die Tortur, das Gottesurteil mit Feuer und kochendem Wasser, die peinigenen Todesstrafen ließen die Qualen zur Wirklichkeit werden, die, von vereinzelt Pöbel-exzessen abgesehen, dem wirklichen Martyrium zumeist gefehlt hatten. Dem von der Lust an blutigen Schauspielen getragenen Rachemotiv stand hier immerhin auch eine diesem Wunderglauben immanente Logik zur Seite. Galt doch nach der Anschauung der Zeit das »Auge um Auge, Zahn um Zahn« als Wahlspruch gerechter Vergeltung. Was konnte also der irdische Richter gerechteres tun, als die Strafe, die der himmlische dem Ruchlosen im Jenseits bestimmt, so weit er es vermochte schon im Diesseits vorauszunehmen? Und wenn beim Gottesurteil der Angeklagte über glühende Kohlen wandelte oder einen glühenden Eisenstab in der Hand hielt, war dann nicht zu erwarten, daß ihm, falls er unschuldig war, ein Engel zur Seite stehe und ihn vor Schaden bewahre, ähnlich wie dereinst die Märtyrer im Feuer unversehrt geblieben waren?

g. Der Motivwandel in der Legende.

In der Beurteilung der Motive jener primitiven Legende, die noch ganz der einstigen Erwerbung einzelner, vor andern hoch ge-

schätzter Güter zugewandt ist, wie der Bringung des Feuers, der Mitteilung der Zauberriten, würde man zweifellos fehlgreifen, wollte man etwa, wie das unserem eigenen Gefühl naheliegt, die Dankbarkeit als das vorwaltende, ja überhaupt nur als ein mitwirkendes vermuten. Davon ist in den hierher gehörigen Mythenmärchen keine Spur zu finden. Weder die Gestalt des Heilbringers noch der sonstige Inhalt liegt in dieser Richtung. Was jene Güter über die Mittel der taglichen Fristung des Lebens, die der Naturmensch als selbstverständliche hinnimmt, hinaushebt, das ist das Rätsel ihrer Herkunft. Daß die Art der Feuerbereitung, oder daß eine unverständliche Zaubereremonie irgend einmal erlernt worden sei, das gilt als zweifellos, weil diese Künste von denen, die sie sich aneignen wollen, immer von neuem mühselig erlernt werden müssen. In zweiter Linie, wenngleich wegen der größeren Verbreitung solcher Fähigkeiten seltener, können dann auch die Gewinnung der Feldfrüchte, die Verfertigung der Werkzeuge und Waffen in die nämliche Beleuchtung rücken. Nichts anderes als die Verwunderung über den Besitz solcher Güter, deren Erwerbung aus eigener Kraft sich niemand zutraut, ist es also, was hier das Motiv mit sich führt, nach einem Bringer dieser Gaben zu fragen; und damit diese Frage entstehen könne, muß die Vorstellung hinzukommen, die Natur spende jene nicht von selbst, sondern die Art ihrer Erwerbung müsse erlernt sein. Darum fordert die erste Ausübung solcher Künste eine über das menschliche Maß hinausgehende Zauberkraft. So wird der Heilbringer zu einem Zauberesen, besonders leicht zu einem Tier, weil das Tier in seinem Instinkt so manches ubt, was dem Menschen versagt ist, während überdies die Beziehung auf eine entfernte Vergangenheit zur Einreihung des Heilbringers in die Stammesage mit ihren totemistischen Tierahnen auffordert. Je seltsamer und zauberhafter, und je unpersonlicher infolgedessen die Gestalt des primitiven Kulturbringers ist, um so mehr entzieht sie sich aber solchen Gefuhlen, die, wie die Dankbarkeit, ein persönliches Verhältnis voraussetzen. Ein Wesen, das ganz und ausschließlich Zauberesen ist, so daß ihm das Wunder nicht erst als eine besondere Fähigkeit neben andern Eigenschaften zur Verfügung steht, ein solches Wesen entbehrt seiner Natur nach der eigenen Person-

lichkeit. Die Verwunderung, welche die ihm zugeschriebenen Gaben hervorbringen, objektivieren sich in diesem Wesen selbst: es kann außer den Künsten, die es dereinst gelehrt hat, noch alle möglichen wunderbaren Taten vollbringen, darunter namentlich auch scherzhafte, in deren Ausmalung sich die Marchenphantasie mit Vorliebe ergeht. Um so mehr wird aber in diesem Polymorphismus der Erscheinungen sein Bild ein charakterlos wechselndes, wie das zumeist auch in dem wirklichen Gestaltenwechsel, den ihm das Märchen zuschreibt, zum Ausdruck kommt.

Dies wird anders in dem Augenblick, wo ein Sagenheld zum Trager der Heilbringerlegende wird. Mag seine Leistung menschliches Maß noch so weit übertreffen, er trägt doch in seinem ganzen Wesen menschliche Züge an sich; und ändert sich sein Charakter im Verlauf der Entwicklung, die er in der Sagengeschichte zurücklegt, so geschieht das stetig und in unmittelbarer Übereinstimmung mit dem Wandel, den das Bild des idealen Helden überhaupt unter dem Einfluß der allgemeinen Sinnesänderung erfährt. Sobald der Held der Sage zu dem der Legende wird, so regt sich daher ihm gegenüber das Gefühl der Dankbarkeit für die Güter, die er dauernd errungen hat; und im Hinblick auf die Befreiertaten, die den später Geborenen nicht mehr zugute kommen, wandelt sich jenes primitive Gefühl der Verwunderung in das der Bewunderung um. Der Held wird nicht mehr bloß um seiner Taten, sondern zugleich um der Gesinnung willen geschätzt, die sich in seinen Werken ausspricht. Darum ist es für die ethische Wirkung der Legende auf dieser Stufe bedeutsam, daß an jener Art der Verehrung, die aus Dankbarkeit und Bewunderung gemischt ist, nur solche Sagenhelden teilnehmen, die irgendwie die Züge des Heilbringers an sich tragen. So ist in der griechischen Sage Herakles der ideale Held, dem jede Zeit die Züge leiht, die sie vor andern bewundert, während eine Gestalt wie die des Argonautenführers Jason immer die eines in die Sphäre der Sage erhobenen abenteuernden Märchenhelden bleibt. Aber auch an Prometheus, der in seinen Taten in ein älteres Stadium der Legende zurückreicht, haftet noch jener mehr Verwunderung als Dankbarkeit erweckende Zug des ursprünglichen Heilbringers. Darum die spätere Kunst bei ihm mehr von dem Bilde des leiden-

den Helden als von dem des feuerbringenden Titanen gefesselt wurde.

Diese Motive verschieben sich nun weiterhin in dem Maße, als der Heilbringer aus dem Helden zum Gott wird. Der Dankbarkeit ist auch noch der Gott zugänglich, die Bewunderung aber wandelt sich ihm gegenüber zur Ehrfurcht um, die, durch den Kultus gesteigert, wesentlich dazu beiträgt, den Gott trotz der menschlichen Züge, die er bewahrt, ins Übermenschliche zu erheben. Dazu kommt, daß mit dieser Vergöttlichung zugleich jene große Umkehrung verbunden ist, vermöge deren die Heilswirkung selbst gleichzeitig in die Vergangenheit und Zukunft verlegt wird. Bewahrt dabei auch die Legende ihrer Natur nach stets den Charakter einer Erzählung vergangener Ereignisse, so geschieht dies doch zum geringsten Teil aus dankbarer Erinnerung an die Taten des Heilbringers, sondern vor allem, weil man von ihm künftiges Heil erwartet. Damit tritt der Heilbringer in Verbindung mit den indessen aus noch andern Motiven des Kultus entsprungenen Vergeltungsvorstellungen. Er bewirkt die Belohnung der Frommen, die ihm ihre Verehrung bezeigen, und die Bestrafung der Schuldigen, die ihn mißachten. So wird die Legende zur Kultlegende. Sie bildet insofern einen Schlußpunkt dieser Entwicklung, als sich in ihr Anfang und Ende, die der Vergangenheit zugewandten, ursprünglicheren Motive und die später entstandenen, nach der Zukunft gerichteten vereinigen. Denn der Gott oder Heros der Kultlegende wird ebenso wegen der Taten, die er vollbracht hat, wie um der Wohltaten willen, die man von ihm erwartet, Gegenstand des Kultus; und ein wesentliches Moment des letzteren besteht in der inneren Angleichung dieser beiden Betätigungen, der künftigen und der bereits vollbrachten, wobei die letzteren zugleich eine Gewähr für die Zukunft bieten.

Innerhalb dieser aufsteigenden Entwicklung fehlt es nun aber freilich auf keiner Stufe an jenen Rückbildungen, deren oben bei den Ausgängen der Heiligenlegende gedacht wurde, und die, sobald nur erst hinter dem erstrebten Heilszweck die Persönlichkeit des Heilbringers zurücktritt, allmählich die Legende selbst verschwinden lassen. Der geschichtslose, schließlich nur noch in einem Namen oder

einem Bild fixierte Heilbringer ist dann zum Fetisch geworden, an den sich dieselben von Zaubervorstellungen getragenen Wünsche und Hoffnungen knüpfen, wie an die ursprünglichen Fetische, die auf der primitiven Stufe des Kultus unabhängig von einem solchen Hintergrund vorangegangener, aber vergessener Legenden aus den Bedürfnissen des Augenblicks heraus entstanden waren.

5. Kosmogonische und theogonische Mythen.

a. Allgemeine Formen der Kosmogonie.

Es ist eine alte Gewohnheit der Mythographen, die vielfach auch auf die Mythologen übergegangen ist, daß sie ihre Darstellungen der Gotter- und Heldensage eines Volkes mit der Schöpfungssage beginnen lassen. So begreiflich dieses Verfahren ist, wenn man die Gesamtheit solcher Mythen als ein zusammengehöriges Ganzes betrachtet, für das ein Früher oder Später nicht existiere oder wenigstens nicht mehr aus der Überlieferung festgestellt werden könne, so verhängnisvoll wird es für die Auffassung des Mythos, sobald man in dieser Anordnung nach der Reihenfolge der im Mythos erzählten Begebenheiten zugleich ein Bild der chronologischen Entstehung der Mythen selber erblickt. Diese Verwechslung, die aus einer Zeit her stammt, in der man den Mythos in seinen wesentlichsten Bestandteilen noch für wirkliche Geschichte hielt, wird natürlich unhaltbar, sobald einmal der außerhalb jeder historischen Kunde liegende Charakter desselben anerkannt ist. Dann wird es im Gegenteil beinahe zu einer ebenso selbstverständlichen Sache, daß die ausgebildeten Kosmogonien — und um sie allein handelt es sich innerhalb der Mythologien der Kultur- wie der Halbkulturvölker — relativ späte mythologische Gebilde sind. So ist es denn auch eines der merkwürdigsten Zeugnisse für die große Beharrlichkeit von Vorurteilen, deren Daseinsberechtigung längst aufgehört hat, daß die Theologie bis in eine verhältnismäßig nahe Vergangenheit den mosaischen Schöpfungsbericht im Anfang der Genesis für den ältesten oder mindestens für einen der ältesten Teile des Pentateuch überhaupt ansah. Heute ist wohl im Gegenteil die Überzeugung durchgedrungen, daß diese biblische Kosmogonie ein spätes Pro-

dukt priesterlicher Abstraktion ist, das höchstens die schematischen Grundlinien älterer kosmogonischer Mythen beibehalten hat.

So bemerkenswert nun aber auch die Ausnahmestellung sein mag, die dieser biblische Bericht durch seine verstandesmäßige, die mythologischen Bilder auf das notdürftigste Maß einschränkende Form und durch seine den sonstigen kosmogonischen Dichtungen der Kulturvölker meist fehlende religiöse Tendenz einnimmt, so stimmen doch die andern Schöpfungsmythen mit dem biblischen darin überein, daß die meisten gleichfalls die Spuren eines relativ späten Ursprungs an sich tragen. Daneben ist dann freilich für die Eigenart, in der sich bei den einzelnen Kulturvölkern der kosmogonische Teil ihrer Gottersage entwickelt hat, die Verschiedenheit der Merkmale besonders bezeichnend, in denen sich jeweils die späte Entstehung verrät. Übrigens ergibt sich diese schon daraus, daß bei den eigentlichen Naturvölkern zwar einzelne Elemente eines Schöpfungsmythus in den Formen der bei ihnen verbreiteten Himmels- und Kulturmärchen vorkommen, daß aber eine zusammenhängende Kosmogonie ebensowenig existiert, wie der Natur der Sache nach von einer Theogonie die Rede sein kann, wo es Gotter überhaupt noch nicht gibt, oder wo mindestens nur in einem die Grenzen der mythologischen Begriffe verwischenden Sinne Gottervorstellungen angenommen werden können. Wo uns Ausnahmen von dieser Regel des Mangels einer eigentlichen Kosmogonie begegnen, da handelt es sich in Wahrheit entweder um Stämme, auf die Einflüsse benachbarter oder eingewanderter Kulturvölker stattgefunden haben, wie bei den Irokesen und den der mexikanischen Kultursphäre angehörenden amerikanischen Völkern, oder aber um solche, die sich tatsächlich, offenbar ebenfalls unter dem Einflusse vorhistorischer Kulturzusammenhänge, über das Niveau eigentlicher Naturvölker erheben, wie die Polynesier. Was bei denjenigen Naturvölkern, denen die Vorbedingung der Ausbildung wirklicher Gottervorstellungen fehlt, an kosmogonischen Elementen aufgezeigt werden kann, das beschränkt sich schließlich auf den Ursprung von Sonne und Mond im Zusammenhang mit den Märchen von der Himmelswanderung, ferner auf die primitiven himmlischen Verschlingungsmotive, auf die in einzelnen Fällen sich fin-

dende Vorstellung, der Himmel habe dereinst die Erde berührt und sei durch ein Wesen der Vorzeit oder durch einen in die Höhe wachsenden Baum gehoben worden, endlich auf die Entstehung der Menschen aus Erde, aus Steinen oder Bäumen, die Umwandlung von Menschen in Tiere und umgekehrt usw., — Einzelzüge, die zum Teil wohl in den späteren kosmogonischen Mythos übergegangen sind, die aber für sich allein doch höchstens Vorbereitungen zu diesem bilden. Als solche kommen hier namentlich die anthropogonischen Mythen in Betracht, die offenbar am frühesten in Formen, die den späteren Schöpfungsmythen verwandt sind, innerhalb dieser vorkosmogonischen Stufe sich ausbilden. An sie schließen sich dann auch jene schon bei einzelnen primitiven Völkern vorkommenden Mythenmärchen von Himmelsbewohnern, sogenannten »kultlosen Gottern« an, die als Vorfahren der Menschen diese samt den Pflanzen und Tieren geschaffen haben sollen, ähnlich wie der Mensch ihnen das Feuer und andere Kulturgüter verdanke¹⁾. Diese »kultlosen Gotter« der Primitiven sind im Grunde ebenso wenig Götter, wie die unbestimmten Erzählungen über ihre schöpferische Tätigkeit eigentliche Kosmogonien genannt werden können. Höchstens zeigen sie, daß die Frage, wie die Dinge geworden sind, bereits sich regen kann, ehe aus ihr und andern Elementen eine zusammengesetzte Handlung entsteht, die das Wesen jeder Gottersage und so auch der kosmogonischen Sage ausmacht. Nicht minder ist es bezeichnend, daß die sogenannten Weltschöpfer der Primitiven definitiv kultlose Wesen bleiben, während die Träger der eigentlichen Kosmogonien mehr und mehr mit den Kultgottern verschmelzen, so daß zwar auch hier der Schöpfungsakt offenbar ursprünglich außerhalb des kultischen Interesses liegt, allmählich aber, eben weil er zugleich an die im Kultus verehrten Gotter gebunden wird, eine religiöse Deutung und so indirekt einen kultischen Wert gewinnen kann.

Bezeichnender als der Mangel einer eigentlichen Kosmogonie bei den primitiven Völkern ist übrigens für den relativ späten Ur-

¹⁾ Vgl. hierzu die früheren Abschnitte über das Tier- und Himmelsmärchen, Bd. 5², S. 155 ff, 248 ff. Über die »kultlosen Gotter« der Primitiven siehe oben S. 50 ff.

sprung dieser Gottersagen der Inhalt selbst, wie ihn, im einzelnen zum Teil sehr abweichend gestaltet, aber im ganzen wieder auf nahe übereinstimmende mythologische Grundanschauungen zurückführend, die Schöpfungssagen der Kulturvolker der Alten Welt uns bieten. Überblickt man diese Kosmogonien im Zusammenhang, so fällt auch hier in die Augen, was schon oben von der Gottersage überhaupt gesagt wurde: die nach der historischen Tradition und den weit zurückgehenden Anfängen ihrer Kultur ältesten Völker sind keineswegs in der Ausgestaltung ihrer Mythen die ältesten, sondern sie repräsentieren im Gegenteil verhältnismäßig späte Entwicklungsstufen. Gerade die kosmogonischen Mythen lassen sich so, wenn wir sie nach den in ihnen selbst hervortretenden psychologischen Motiven, ohne Rücksicht auf das Alter der Kulturmgebung und der äußeren geschichtlichen Verhältnisse, in eine gewisse Entwicklungsfolge zu bringen suchen, deutlich in drei Gruppen scheiden, wobei freilich beachtet werden muß, daß hier um so weniger feste Grenzen zu ziehen sind, als die Hauptmotive, die zumeist diese Scheidung bedingen, eigentlich sämtlich von Anfang an vorhanden sind und nur jeweils in verschiedener Stärke gegeneinander wirken. Die erste dieser Gruppen können wir als die der rein mythologischen, die zweite als die der philosophisch-mythologischen, endlich die dritte als die der religiösen Kosmogonien bezeichnen. Was allen diesen Formen, besonders aber den beiden ersten gemeinsam ist, und was sie von den vereinzelt Naturmythen unterscheidet, die das Material bilden, aus dem sich die Schöpfungsmythen aufbauen, das ist der starke Anteil der Dichtung, die sich ebenso in der phantastischen Ausgestaltung der einzelnen Vorstellungen wie in der Komposition des Ganzen betätigt, das sich eben infolge dieser dichterischen Verarbeitung eines Komplexes von Naturmythen als eine planmäßige und einheitliche Urgeschichte der Welt und der Götter darstellt.

b. Rein mythologische Schöpfungsmythen.

Deutlich tritt uns dieser Charakter vor allem bei der ersten der oben unterschiedenen Gruppen, bei den rein mythologischen Kosmogonien entgegen. Sie alle bieten poetische Schilderungen

der Entstehung des Kosmos aus einem ungeformten und ungeordneten Chaos, Schilderungen, deren einzelne Bilder teils unmittelbar den Einzelmythen der vorangegangenen, vorkosmogonischen Stufe entnommen, teils wohl aus Umgestaltungen derselben entsprungen sind, die dem Motiv ihrer Verbindung und Ergänzung entstammen. Dieses Motiv liegt nun aber selbst schon auf der Grenze zwischen Naturmythus und Naturphilosophie. Von der Frage nach dem Wie und Warum der Weltordnung, um die sich die Schöpfungssage von Anfang an dreht, weiß in der Tat der primitive Mythos noch nichts, mögen auch in den Einzelmythen, die in der mythologischen Apperzeption gewisser Naturerscheinungen ihre Quelle haben, immerhin schon Elemente gegeben sein, die man im Hinblick auf ein solches kosmogonisches Weltbild als eine naive, der mythenbildenden Phantasie von selbst sich anbietende Lösung des kosmogonischen Problems betrachten könnte. Doch in dem umfassenden Sinne, in dem es die Schöpfungssage beantwortet, kann dieses Problem, wenn auch seine Lösungen hier noch ganz auf dem Wege der Mythenbildung erfolgen, nicht ohne die Mitwirkung des reflektierenden Denkens entstehen, und dieses Denken zwingt daher von Anfang an zu dichterischer Erfindung, die die vorhandenen vorkosmogonischen Mythenstoffe dem neuen Zweck dienstbar macht. Darum gewinnen schon diese rein mythisch-poetischen Kosmogonien in ihrem ganzen Aufbau den Charakter einer aus Mythos und Dichtung zusammengewebten Geschichte, in der sich zugleich von frühe an, aus dem Einheitstrieb dieser mythologischen Systeme geboren, philosophische Ideen hervordrängen, die, zuerst selbst noch in ein mythologisches Gewand gehüllt, da und dort bereits nach begrifflicher Gestaltung ringen. So entstehen Schöpfungssagen, wie sie uns in dem babylonischen Epos Enuma elisch, in der Hesiodischen Kosmogonie, in den Liedern der älteren Edda, der Völuspá und Gylfaginning, oder in einer noch etwas mehr auf der Stufe der Einzelmythen verbliebenen Form in den kosmogonischen Mythen der Polynesier erhalten geblieben sind. Jede dieser Mythendichtungen trägt die deutlichen Spuren des Natur- und Kulturmediums an sich, in dem sie entstanden ist; und doch ziehen sich gewisse Züge der Verwandtschaft, die offenbar dem kosmogonischen Thema als solchem

eigen sind, durch alle hindurch. Dahin gehören in erster Linie die Vorstellungen der Urfinsternis und des Chaos, woran dann die weitere geknüpft ist, daß mit dem Hervortreten des Lichts auch die Ordnung jenes Chaos beginne. So erscheint schon in der offenbar am meisten ausgebildeten unter den zahlreichen, im allgemeinen der vorkosmogonischen Stufe noch relativ naheliegenden polynesischen Schöpfungssagen als Anfang dieses großen Werdepzesses die Scheidung von Himmel und Erde und die damit gleichzeitige Entstehung des Lichts, die jedoch hier wie anderwärts keineswegs mit der Entstehung der Gestirne in direkte Beziehung gebracht ist. Himmel und Erde werden in diesem Mythos als das in liebender Umarmung begriffene Urelternpaar, Rangi und Papa, geschildert, eine Vorstellung, die ja auch in der Hesiodischen Theogonie (127) und, freilich gänzlich gelöst von jenem Bild des Urelternpaares, in dem »über den Wassern schwebenden« Geist Gottes der Genesis leise noch anklingt. Vergeblich suchen die Söhne jenes Paares, die bereits von Anfang an als Schutzgötter der verschiedenen Lebensgebiete und als die direkten Nachfolger der alten vorkosmogonischen Kulturhéroen gelten, die Eltern zu trennen. Endlich gelingt es dem stärksten unter ihnen, Tane, dem Gott der Wälder, als er sich — eine unverkennbare Erinnerung an die Gestalt des Baumes und an den Mythos von dem Himmel und Erde trennenden und vereinigenden Weltbaum — auf den Kopf stellt, um seine Füße gegen den Himmel zu stemmen. Da wird es Licht auf Erden. Doch der eine der Söhne, der Gott der Winde, ist unzufrieden mit der Trennung der Ureltern. Er wütet mit seinen Wolken- und Sturmdämonen gegen Tane und gegen Tangaroa, den Gott des Ozeans und der Seetiere¹⁾.

Damit ist ein weiteres Motiv in den Schöpfungsmythos eingetreten, das in den meisten Kosmogonien eine entscheidende Bedeutung gewinnt: das Motiv des Gotterkampfes. Dieser Kampf dauert nach der Anschauung der Polynesianer in seinen Nachwirkungen immer noch fort: in der Bedrohung des Menschen und seiner aus dem Holz der Wälder gezimmerten Kanoes durch den Gott der Meerfahrt, wie in der Jagd des Menschen auf die Seetiere. Unter

¹⁾ G. Grey, *Polynesian Mythology*², 1885, p. 1ff. Dittmer, *Te Tohunga*, S. 14ff.

den Gottern aber haben sich vor allen zwei zu Vollendern der Schöpfung erhoben: Tangaroa und Maui, die beiden Götter, welche die für das Leben des Ozeaniers wichtigsten Elemente, das Meer und die Sonne, zu ihren Trägern haben. In den verschiedenen Regionen dieser Inselwelt ist es bald die eine bald die andere dieser Göttergestalten, die im Vordergrund steht, und an die dann andere von der obigen oft weit abweichende Sagen von ihrer Beteiligung an dem Schöpfungswerk geknüpft sind. Hier ist es namentlich die dem Inselbewohner naheliegende Vorstellung, aus der im Anfang alles bedeckenden Meerflut sei dereinst das Land durch den Gott an der Angel emporgezogen worden, was in den verschiedenen Gebieten bald auf Tangaroa bald auf Maui bezogen wird¹⁾. Zuweilen wird dann dieser über den Wassern schwebende Welterschöpfer auch infolge der naheliegenden Assoziation mit dem Lichtreich als Vogel gedacht, und das feste Land wird in Weiterführung der so angeregten Vorstellungreihe als das von diesem Urvogel gelegte Ei geschildert. Das sind Beziehungen, denen, neben der Kugelgestalt des Himmels, die Idee vom »Weltei« ihren Ursprung verdankt, wie sie uns an vielen Orten, unter andern auch noch in der orphischen Kosmogonie begegnet. Sie scheint übrigens im ganzen relativ späten Ursprungs zu sein, wie dies ja auch die Verwicklung der Assoziationen begreiflich macht, die ihr zugrunde liegen. Wenn übrigens Vorstellungen dieser Art neben jenen den Hesiodischen Gottergenealogien verwandten Mythen vom Urelternpaar und seinen Söhnen in die polynesischen Schöpfungssage hereinragen, so hängt diese Vielgestaltigkeit sichtlich zugleich mit der ungeheuren Ausdehnung dieses Inselgebiets zusammen. Sie ist wohl auch die Ursache, daß hier in großer Zahl noch primitivere, dem vorkosmogonischen Stadium angehörige Mythenstoffe, die nur verhältnismäßig lose mit der Schöpfungssage verwebt sind, in diese eingehen. Dahin gehören namentlich Himmelsmärchen mit den uns bekannten

¹⁾ Vgl. die Übersicht von Gerland in Waitz' Anthropologie der Naturvölker, VI, S. 230ff., dazu Bastian, Inselgruppen in Ozeanien, 1883, S. 42ff. (Samoanische Sage), und dessen Heilige Sage der Polynesier, 1881 (Tahiti und Neuseeland), S. 17ff. Die vielfach in Ozeanien mit der Kosmogonie verwebten Sagen über Totenreich und Seelenweg lassen wir hier als einem andern Gebiet zugehörig beiseite.

Motiven des Aufstiegs zum Himmel und des Herabstiegs zur Erde, die Verschlingungs- und Truhenmärchen in ihren astralen Formen (Bd. 5², S. 259f.). Besonders ist aber Maui, der Hauptgott Neuseelands, Hawaiis und anderer Inseln, der Held einer Fülle einzelner Legenden, die ihn als Kulturbringer und Wohltäter der Menschen feiern. Das alles sind Reste alter Himmels- und Kulturmärchen, die nur äußerlich mit der kosmogonischen Sage in Verbindung gebracht scheinen, und in denen sich der Gott bald in ein dämonisches Zaubewesen bald in einen sterblichen Helden verwandelt. So trägt er auf der einen Seite ebenso in den Idolen, die ihn darstellen, wie in einzelnen Elementen des Mythos die deutlichen Züge eines Sonnengottes an sich. Andererseits ist er, wechselnd zwischen Vogel- und Menschengestalt, der zauberhafte Held der — eine Verbindung vielleicht von astralem und vulkanischem Feuermythos — das Feuer raubt, das seine eigene Ahnfrau in finsterner Erdtiefe hütet, und der endlich selbst seinen Tod findet, indem er als Vogel in das Herz der schlafenden Göttin der Finsternis eindringt, um den Menschen Unsterblichkeit zu erringen, dabei aber von der erwachenden Göttin erwürgt wird, — wieder ein Bild, das zwischen einem Sonnenuntergangsmythos und der Tat eines Kulturheros mitten inne steht, wie denn Maui selbst bald als der Sohn des göttlichen Urelternpaares, bald als Dorfkind von Hawaii in der Sage gefeiert wird¹⁾. So gibt es denn auch neben diesen Naturmythen Erzählungen, in denen die Gestalten dieser in überaus wechselnden Farben spielenden polynesischen Kosmogonie ganz jenen Gestalten der Mythenmärchen gleichen, die, wie Jelch der Rabe oder der große Hase der Algonkin, halb Zaubewesen halb Kulturheroen sind, die außerhalb eines jeden Zusammenhangs mit dem Gedanken der Welterschöpfung stehen.

Nichtsdestoweniger ist es im Hinblick auf den späten Ursprung der eigentlichen kosmogonischen Mythen nicht denkbar, daß diese Helden des Mythenmärchens erst aus den großen Naturgottern der Schöpfungssage entstanden seien. Vielmehr gilt das Umgekehrte: in die Schöpfungssage haben sich die Gestalten des primitiveren

¹⁾ Weitere Himmelsmärchen von sichtlich vorkosmogonischem Typus vgl. noch bei Grey, *Polynesian Mythology*, p. 42ff. Dittmer, *Te Tohunga*, S. 73ff., und oben S. 303f.

Mythenmärchens hineingerettet, aber sie haben unter der Wirkung des gewaltigen Stoffs erhabenere Formen angenommen, innerhalb deren freilich Überlebnisse aus jenen früheren Stadien nicht fehlen. Eben darum sind auch die an sich dem Inhalt der späteren Schöpfungssage näher verwandten Himmels- und Kulturmärchen vor andern von jener assimiliert worden; doch haben neben ihnen gelegentlich noch weitere, ihrem Thema ferner liegende Mythenstoffe Aufnahme gefunden. Gerade da, wo diese kosmogonische Mythenform so deutlich noch die älteren Spuren erkennen läßt, wie dies bei den polynesischen Kosmogonien teils der allgemeine Zustand der Kultur, teils die große durch die insulare Verbreitung bedingte Zersplitterung der Mythenbildungen mit sich bringt, fällt dies besonders deutlich in die Augen. Um so bemerkenswerter ist es und um so bezeichnender für den philosophischen Trieb, der sich schon in dieser grotesken Phantastik der rein mythologischen Kosmogonien zu regen beginnt, daß bereits in einzelnen Varianten der Schöpfungssage die Gotter oder Dämonen, die sich an der Weltbildung beteiligen, teils als Naturmächte, teils als mehr oder minder abstrakte oder geistige Potenzen erscheinen. Dabei findet dann meist zugleich in der an und für sich schon zu einer gewissen Stufenordnung herausfordernden Reihenfolge ein Übergang von den allgemeinsten, ganz unvorstellbaren oder zwischen Vorstellung und Begriff unsicher schwankenden Prinzipien der Dinge zu den konkreteren, in einzelnen Naturgottern verkörperten Wesen statt. Hier ist vor allem die spekulative Phantasie der Maori, dieses begabtesten Stammes der polynesischen Rasse, der Grenze der philosophisch-mythologischen Mythenbildung nahe gekommen. Besonders bemerkt man dies an den späteren Umgestaltungen des oben berichteten Mythos vom Urelternpaar, die, wenn auch wahrscheinlich zunächst Erzeugnisse einzelner, doch zu sehr im Geiste der allgemeinen Tradition gehalten sind, als daß man sie etwa für importiertes Gut halten konnte¹⁾. Da wird in einer dieser Versionen die gottliche Urkraft oder, wie Taylor übersetzt, der Gedanke das Erste, die allen Raum erfüllende Dunkelheit das Zweite genannt, woraus zuerst die Nacht, dann das Licht, endlich Himmel und Erde geboren werden, worauf

¹⁾ Dittmer, Te Tohunga, S. 13f.

dann die Geburt der Gotter folgte, unter denen nun in ziemlich bunter Mischung neben den allgemein verbreiteten Naturgottern der Winde, des Meeres, der Wälder auch ein Gott des Guten und der heiligen Sprüche, ein Erschaffer der Nahrung und der Kunst des Kochens und andere mehr auftreten — ein deutliches Zeichen, wie sich hier Überlebnisse alter Kulturmärchen mit begrifflichen Abstraktionen verschwistern. Ähnliche Erscheinungen kehren zum Teil in weit abweichenden, zunächst wohl überall der individuellen Erfindung eines einzelnen Insulaners entsprungenen Formen mannigfach wieder. In dieser charakteristischen Verbindung primitiver Märchenelemente mit spekulativen Abstraktionen verraten sich aber deutlich neben der Verschmelzung der kosmogonischen Wesen mit Kultgottern allgemeinere Motive von übereinstimmender Art¹⁾.

Die gleiche Verbindung primitiver Märchenzüge mit Vorstellungen, in denen sich bereits ein Streben nach philosophischer Begriffsbildung kundgibt, kehrt innerhalb der rein mythologischen Form der Schöpfungssage überall wieder. Man begegnet ihr, die man, weil ihre Elemente halb dem beginnenden und halb dem seinem Untergang zuneigenden Mythos anzugehören scheinen, beinahe eine Verbindung von Gegensätzen nennen konnte, ebenso in der babylonischen und griechischen wie in der polynesischen Kosmogonie und Theogonie. Höchstens daß die letztere diese Zu-

¹⁾ Als einer merkwürdigen, ebenfalls in den südpazifischen Gebieten vorkommenden halb mythologischen, halb spekulativen Dichtung sei hier noch der Vorstellung der Welt als einer Kokosnuß gedacht, deren Mittelpunkt die unsichtbare, rein geistige »Wurzel aller Dinge« ist, und in deren Innerem eine Frau lebt, die Stücke aus ihrem eigenen Körper beißt, aus denen dann die Gotter hervorgehen (W. W. Gill, *Myths and Songs from the South Pacific*, 1876, p. 1ff.). Das Bild erinnert an den Riesen Ymir der nordgermanischen Sage, aus dessen Körperteilen die Dinge geschaffen werden. Im übrigen ist es eine analoge Parallele zu dem in Polynesen und auch sonst verbreiteten Bilde vom Weltei, wie die mythologische Dichtung der Inder und Ägypter dem Ei gelegentlich die Lotosknospe substituiert hat (Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, 1891, S. 103ff.). Alle diese Bilder tragen, gegenüber den gewöhnlichen Vorstellungen vom Chaos und vom Kampf der Gotter, das Gepräge eines relativ jungen Ursprungs an sich. Offenbar ist dabei jedesmal eine doppelte Assoziation, nämlich einerseits die der äußeren Form jener Gebilde mit der Weltkugel und andererseits die mit dem Ursprung des Lebens aus dem Ei oder der Knospe, wirksam gewesen.

sammensetzung infolge des stärkeren Überwucherns der primitiven Märchenmotive noch etwas deutlicher erkennen läßt. Doch beim Lichte besehen sind die Kosmogonien Hesiods und selbst die des Pherekydes, obgleich besonders die letztere bereits stark mit spekulativen Motiven vermenget ist, nicht wesentlich anders geartet. Dabei mag ja allerdings das wechselnde Übergewicht der einen oder andern Elemente zum Teil auf der Komposition des Ganzen aus verschiedenen Textfragmenten von abweichendem Charakter beruhen. Für die allgemeine Natur dieser Mythengattung bleibt es im Grunde gleichgültig, ob solche divergierende Motive von Anfang an verbunden sind, oder ob sie später sich mischen. Die in der historischen Heldensage bis auf wenige typische Formen in den Hintergrund gedrängten Ungeheuer leben daher besonders in der hesiodischen Kosmogonie in einer Uppigkeit der Formen wieder auf, wie sie zuvor nur dem phantastischen Zaubermärchen angehörte, das hier durch die Steigerung ins Gewaltige und Damonische noch überboten wird. So wird der im Mythenmärchen als Einzelgestalt verbreitete Typus des einaugigen Ungeheuers zu einer Dreiheit furchtbarer Gesellen. Die mehrkopfigen und mehrarmigen Unholde des Märchens werden zu hundertarmigen Riesen mit fünfzig Köpfen (Hes. Theog. 139ff.). Ebenso hat aber das liebliche Bild der dem Meerschäum entsprossenen Aphrodite sein Vorbild in der Quellnymphe des Märchens (190ff.). Vollends in Kronos, der, durch die List der Göttermutter Rhea getäuscht, den in eine Windel gewickelten Stein statt des Zeuskindes verschlingt, kehrt das weitverbreitete Märchenmotiv von dem menschenfressenden Ungeheuer wieder, das unschädlich gemacht wird, indem man es Steine statt Menschen verschlingen läßt (485; vgl. oben Bd. 5², S. 294f.).

Neben diesen wenig verändert aus dem Mythenmärchen in die Kosmogonie aufgenommenen Zügen begegnen uns aber andere, bei denen umgekehrt die so mannigfacher Verwandlung fähigen Dämonengestalten in Verkörperungen allgemeiner Begriffe und geistiger Eigenschaften übergehen, aus denen die anschauliche mythische Vorstellung verschwunden ist. So, wenn in einem freilich auch sonst sich etwas fremdartig ausnehmenden Stück die Nacht neben den dunklen Schicksalsmächten der Tyche, der Keren und Moiren den

Tod, den Schlaf, die Träume, das Alter gebiert (Hes. Theog. 211 ff.); oder wenn unter den Titanen, die sich sogleich bei Beginn des Gotterkampfes der Seite des Zeus zuwenden, des Zelos, der Nike, des Kratos und der Bia gedacht wird (383 ff.). Hier bietet eben das Gebiet der Dämonenvorstellungen, wie es Titanen und Gotter ineinander übergehen läßt, so auch einen weiten Spielraum für die Vereinigung von Gestalten des frühesten Naturmythus mit den unheimlichen Schicksalsmächten und den ratselhaften Regungen der eigenen Seele. Dämon ist ebensowohl das im Sturm daherbrausende oder in finsterner Felskluft hausende Ungeheuer wie der Schlaf und der Traum, die unerwartete Wendung des Glücks wie die Pein des Gewissens und die wild aufflammende Leidenschaft. Für die Vereinigung dieser Extreme des Dämonenbegriffs bietet vor allem die Kosmogonie den geeigneten Boden. Deshalb erscheint sie gegenüber der historischen Heldensage ebenso als ein Rückfall in die Regionen des primitiven Mythenmärchens, wie sie in der allmählichen Ausbildung des Gedankens einer allgemeinen Weltordnung einen Fortschritt über jene bedeutet. Mag es daher teilweise berechtigt sein, diesen Kontrast der abgeklärten homerischen Gotterwelt mit der auf einen niedrigeren Märchentyp gestimmten hesiodischen Theogonie zu Kultur- und Stammesunterschieden in Beziehung zu bringen, der tiefere Grund liegt wohl in dem Thema der Kosmogonie selbst, das, weil es mit dem menschlich gedachten Helden nicht ausreicht, die Wundergestalten des Mythenmärchens zu Hilfe nimmt. Wie hier das alle Wechselfälle des Heldenlebens weit übersteigende Wunder der Schöpfung die kosmogonische Dichtung zum Zaubermärchen zurückdrängt, so treibt sie aber anderseits das Bedürfnis, in der unendlichen Mannigfaltigkeit der gewordenen Dinge Ordnung zu schaffen, nach aufwärts, zu ordnenden Begriffen, die zunächst das Gebiet der Dämonenvorstellungen noch nicht überschreiten, in denen sich jedoch eine strengere Begriffsbildung bereits vorbereitet.

Ähnlich begegnen wir in dem babylonischen Schöpfungsepos, trotz der weit abweichenden Kulturbedingungen, die sich in ihm spiegeln, dieser Mischung der Gegensätze. So erscheint die die Eigenschaften der Gottermutter und des urweltlichen Ungeheuers

in sich vereinigende Tihamat als ein Fabelwesen, in dessen Begleitern: der wütenden Schlange, der giftgeschwollenen Natter, dem tollen Hund, dem Skorpion- und dem Fischmenschen, sich die aus dem Mythenmärchen bekannten Schrecken wiederholen (Taf. II). Vollends ist es eine echte, nicht einmal die üblichen Märchen-dimensionen überschreitende Zauberprobe, wenn Marduk, um zu beweisen, daß er der rechte Held im Streit gegen die wütende Rotte sei, vor den Augen der andern Gotter ein Kleid durch ein Zauberwort zuerst vernichtet und dann wieder entstehen läßt (Taf. IV). Aber sobald er nun nach Vollendung des großen Kampfes zur Begründung der neuen Weltordnung übergeht, gewinnt die Dichtung einen von solchem Zauberspuk des Märchens weit abliegenden Inhalt. Da ist er nicht mehr bloß der in den rohesten Scheidungen von Himmel und Erde, von Land und Meer sich betätigende Weltordner der primitiveren Kosmogonien, sondern der Gott, der nach festen Zahl- und Zeitgesetzen die Gestirne verteilt und ihren Lauf regelt, der die Sternbilder der zwölf Monate am Himmel errichtet, die Tage des Jahres bezeichnet und den Mond zum Messer der Zeit macht (Taf. V). In diesem großen Bild einer gesetzmäßigen Weltordnung, die den Göttern selbst in den sie repräsentierenden Sternbildern ihre Standorte anweist, nähert sich diese Schöpfungssage der Grenze, wo der Mythos zur symbolischen Einkleidung eines wissenschaftlichen Weltbildes wird. Von ihr unterscheidet er sich freilich immer noch dadurch, daß er in der babylonischen Kosmogonie diese Grenze nicht überschritten hat¹⁾. Um so greller erscheint in dieser Sage der Kontrast zwischen jenen beiden von frühe an dem kosmogonischen Mythos eigenen Bestandteilen: zwischen den marchenhaften Elementen, die noch ganz der Region des Zaubermärchens angehören, und den spekulativen Zügen, die schon nahe an die philosophischen Mythen heranreichen, wie wir sie etwa aus dem Platonischen Timaios kennen. Auch hier werden wir aber diese Mischung scheinbar heterogener Elemente zugleich als ein Zeugnis für die relativ späte Entstehung der kosmogonischen Dichtungen über-

¹⁾ Übersetzungen des babylonischen Schöpfungsepos vgl. bei P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier, 1890, S. 261 ff. und H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 1895, S. 401 ff.

haupt ansehen müssen. Denn mag das astrologische Weltbild der Babylonier, das jene Kosmogonie einschließt, noch so alt sein, es setzt unter allen Umständen eine wahrscheinlich schon Jahrhunderte hindurch geübte planmäßige Beobachtung des gestirnten Himmels voraus. Ist also auch dieses Weltbild, an den analogen Mythen der jüngeren Kulturvolker gemessen, uralte, es rückt die Kultur, auf der es ruht, nur in eine um so entlegenere Vergangenheit.

c. Mythologisch-philosophische Schöpfungssagen.

Ein augenfälliges Zeugnis hierfür bietet nun auch jene zweite Gruppe kosmogonischer Sagen, die oben als die philosophisch-mythologischen bezeichnet wurde. Zu ihnen gehören vornehmlich die Schöpfungssagen der Inder und der Iranier. Hier ist, soweit sich die Mythenentwicklung übersehen läßt, der kosmogonische Teil der Göttersage überhaupt nicht als selbständiger Mythos entstanden, sondern er hat sich aus dem religiösen Hymnus entwickelt. Dabei tragen aber gerade die ältesten Lieder sowohl des Rigveda wie des Avesta einen in hohem Grade spekulativen Charakter an sich, und dieser betätigt sich wieder vornehmlich in jenen Hymnen, die sich auf die letzten Fragen des Seins beziehen, und in denen der Hymnendichter sichtlich nach einem letzten Einheitsgedanken ringt, der die Mannigfaltigkeit der Dinge noch ungeschieden enthalten und dem sie darum unaufhörlich wieder zustreben soll. Daß solche Hymnen, wie der berühmte 129. des X. Buches des Rigveda oder die Gathas des Zarathustra, weder mythische Kosmogonien noch überhaupt eigentliche Mythen sind, bringt schon ihr Charakter als religiöse Preislieder mit sich. Ebenso erklären sich daraus die Züge priesterlicher Spekulation, die sie an sich tragen, und durch die sie ohne weiteres zu persönlichen Werken individueller Dichter gestempelt werden. Daß hinter dem philosophischen Einheitsgedanken, der sich in diesen ältesten Religionsurkunden der Inder und Iranier spiegelt, die Götter selbst zurücktreten, gibt ihnen einen abstrakt religiösen Zug, während das Mythische, das sie doch nicht ganz abstreifen können, ihnen den Charakter kosmogonischer Dichtungen verleiht. Was zurückbleibt, wenn die

Götter zu philosophischen Abstraktionen werden, das ist eben, wie sich hier und in aller späteren Philosophie offenbart, das All-Eine, das von gottlicher Kraft erfüllte Universum selbst oder eine nicht mehr als Persönlichkeit, sondern nur noch als dämonisches Urwesen zu denkende Gottheit, die jenes gestaltet. So ziehen denn in diesen ältesten Dokumenten indischer und iranischer Kosmogonie die mythischen Vorstellungen fast wie Schatten an uns vorüber, und wo sich die Idee einer Vielheit gottlicher Wesen regt, da stehen solche zwischen ethischen Begriffen und mythischen Wesen mitten inne¹⁾. Doch schon in den jüngeren Hymnen des Rigveda (z. B. X 190, X 72) macht sich das Streben geltend, diesen Gedanken des All-Einen mit dem der Vielheit der Volksgötter in Beziehung zu bringen und so eine mythologisch-phantastische Kosmogonie zu gestalten, in die ußerdem als Nebenmotive gelegentlich auch die Märchen-vorstellungen vom Welte und von der Lotosknospe als dem Ursprung der Dinge hereinreichen. Noch bunter und farbenreicher wird aber das Bild der Schopfung in der späteren Sagenuberlieferung der Parsen, wie sie in der Sammlung des Bundehesh und in den Schriften der zahlreichen persischen Sekten erhalten ist und in weitem Umfang auch die Mythen- und Märchentradition der christlichen und muhamedanischen Völker der Alten Welt beeinflußt hat²⁾. Was dem persischen Schopfungsmýthus diese Neigung zu einer üppigen Wucherung der mythologischen Elemente und, damit zusammenhängend, die Tendenz zur Verbreitung über weite Gebiete von Anfang an mitgegeben hat, das ist wohl vornehmlich jener Dualismus eines guten und bosen Weltprinzips, der in dem Widerstreit der menschlichen Leidenschaften seine

¹⁾ L. Scherman, Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharva-Veda-Samhitá, 1887, S. 1 ff. Max Muller, Essays, I, 1879, S. 77. Martin Haug, Die fünf Gathas oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustras, 1858—60. Abh. zur Kunde des Morgenlandes Bd. 1. F. von Spiegel, Iranische Altertumskunde, I, 1871.

²⁾ Vgl. die Übersicht über diese einander verwandten Entwicklungen der indischen und iranischen Sage bei F. Lukas, Die Grundbegriffe der Kosmogonien der alten Völker, 1893, S. 65 ff, 100 ff. Beispiele von Märchen, die, über Asien und Europa zerstreut, zum Teil auf iranische und indische Quellen zurückgehen, gibt in großer Zahl die Sammlung von O. Dahnhardt, Natursagen, I, 1907, S. 7 ff.

fortan wirksame Grundlage findet und durch das fast alle Kosmogonien beherrschende Motiv des Gotterkampfes wahlverwandt angezogen wird. Dieses Motiv mag bisweilen zurückgedrängt werden, wie in den ältesten Liedern des Avesta, wo der Kampf des bosen Prinzips, verkörpert in Angramainyu, gegen das gute, als Welterschöpfer gedachte Urwesen Ahuramazda zu einem dem Weltanfang erst nachfolgenden und bloß vorübergehenden Ereignis herabgedrückt ist¹⁾. Der Kampf selbst liegt so sehr in der Natur der kosmogonischen Vorstellungen, und dieses Kampfmotiv führt in der poetisch-mythologischen Weiterbildung derselben so unvermeidlich zu einer Vervielfältigung der einander widerstreitenden Wesen, daß es hier der Anlehnung an die verbreiteten Damonenvorstellungen kaum bedurft hatte, um jenem Grundgedanken des ethischen Dualismus eine Fülle überall bereitliegender mythischer Elemente zuzuführen. Eben darum gewinnt man aber auch gerade bei der iranischen wie der indischen Kosmogonie den Eindruck, daß wir in den uns zugänglichen Anfängen dieser Spekulation nicht die Anfänge des Mythos überhaupt sehen dürfen. Eine Hymnendichtung wie die der ältesten Rigveda- und Avestaheder und eine priesterliche Gestalt wie die des Sängers der Gathas des Zarathustra, sie sind ebenso wenig als Anfänge religiöser Kosmogonie möglich, wie die Ordnung der Welt nach den Sternbildern des Tierkreises und dem Verhältnis von Sonne und Mond in ihrer jährlichen Bewegung früher sein können als Mythos und Religion. Die Schatten eines dieser Spekulation vorausgehenden Mythos erblickt man in der Tat noch deutlich genug im Hintergrund dieser alten philosophischen Hymnen. Sie stehen allem Anscheine nach im Wendepunkt zweier Entwicklungen; und wenn die spätere Hymnendichtung und Mythenbildung der mythologischen Phantasie die Zügel freier schießen ließ, so brauchte sie nur in den Schatz uralter Mythenmärchen und allverbreiteten Damonenglaubens zu greifen, um jene Mythen neu zu beleben oder neue zu schaffen, an denen nun freilich die Läuterung, die das religiöse Denken unter dem Einfluß eines führenden Priesterstandes erfahren hatte, zu erkennen ist.

¹⁾ Spiegel, Avesta, I (Vendidad), 1852, S. 61ff

d. Religiöse Schöpfungssagen.

In der Tat ist es dieser letzte Eindruck, den wir auch bei der dritten Form kosmogonischer Dichtung empfangen, wie sie sich unter einem Zusammenfluß außergewöhnlicher Kulturbedingungen in der biblischen Genesis entwickelt hat: bei der religiösen. Die biblische Schöpfungssage hat die ganze mythologische Ausstattung sonstiger Kosmogonien bis auf die unentbehrlichen, ohne die ein vorstellbares Bild der Weltschöpfung überhaupt nicht entstehen könnte, abgestreift. Aber sie hat auch auf das spekulative Bemühen verzichtet, in die Tiefe des Weltproblems begrifflich einzudringen. Das ist es, was der Kosmogonie der Genesis ihren wohl einzigartigen Charakter gibt. Ihr fehlt jede Spur von Philosophie, und von Mythologie hat sie genau das Unentbehrliche beibehalten, nicht mehr. Auf eine Entlehnung aus irgend einer andern Kosmogonie würde man darum aus diesem Schöpfungsbericht des Priesterkodex nicht schließen können. Er enthält lediglich, was die verbreitetste Form der Schöpfungssage überall enthält: das Chaos und seine Scheidung. Selbst der Gotterkampf ist getilgt, da der Stammesgott keine andern Götter neben sich duldet. Wenn man, zweifellos mit Recht, annimmt, der babylonische Schöpfungsmythos sei den Israeliten nicht unbekannt gewesen, so schließt man das bekanntlich aus andern biblischen Stellen: aus diesem ersten Kapitel der Genesis wurde man es kaum schließen können. Um so mehr gibt sich auch diese religiöse Kosmogonie als das späte Produkt priesterlicher Abstraktion zu erkennen, das mit den ursprünglichen Motiven kosmogonischer Mythenbildung wenig mehr gemein hat. Denn diese Sage will nicht darüber Rechenschaft geben, wie die Welt geworden ist, sondern sie will das fromme Gemüt daran mahnen, daß es alles als gut erkenne, was Gott geordnet hat, und daß es heilig halte, was von Gott geheiligt ist. Doch so sehr dieser Schöpfungsbericht darin wieder mehr den Charakter eines religiösen Hymnus als den einer eigentlichen Kosmogonie hat, so beweisen doch zahlreiche ältere Zeugnisse, in denen der Sieg Jahwes über die Ungeheuer der Tiefe, über Leviathan und Behemoth, über Rahab und seine Helfer und über den Drachen des Meeres poetisch verherrlicht wird, daß auch hier dieser mit allen Merkmalen einer abstrakten religiösen

Spekulation ausgestatteten Lobpreisung des Gottes in seiner Schöpfung andere echt mythologische Sagen vorausgegangen sind und wahrscheinlich lange noch neben jenem priesterlichen Schöpfungsbericht in der Volksüberlieferung fortlebten. Auch verraten manche dieser Trümmer älterer kosmogonischer Sagen eine unverkennbare Verwandtschaft mit dem babylonischen Schöpfungsmythus¹⁾. Daß übrigens außerdem der Gegensatz eines guten und bosen Prinzips, wie ihn der iranische Mythos zu einem religiösen Dualismus ausgebildet, in die israelitische Sagenüberlieferung hineinreicht, das erhellt aus dem auf den Schöpfungshymnus in der Genesis unmittelbar folgenden Mythos von Paradies und Sündenfall.

e. Allgemeine Grundlagen der Kosmogonien.

So bleiben, wenn wir von den mehr der spielenden Vergleichung als dem ernsthaften Mythos angehörenden Bildern der Welt als Kokosnuß, als Lotosknospe oder als Weltei absehen, das Chaos und der Dämonen- und Gotterkampf die beiden regelmäßigen Bestandteile der kosmogonischen Sage. Unter ihnen ist das Chaos wieder in seiner Bedeutung der unveränderlichste. Das ihm überall zukommende Merkmal, das von den kosmogonischen Anfängen des Mythenmärchens bis in die spekulativen und spezifisch religiösen Gestaltungen hinaufreicht, ist das der Finsternis. Daher das Auftreten des Lichts, vor dem die Finsternis verschwindet, stets zugleich den Beginn der Schöpfung bezeichnet. Der in der Finsternis verborgen liegende Stoff des Chaos kommt dann aber in einer doppelten Form vor, die wahrscheinlich jedesmal von den Naturbedingungen abhängt, unter denen der Mythos entstand: er ist entweder ein leerer, meist als gähnender Abgrund geschilderter Raum, wie in der Hesiodischen und der nordgermanischen Kosmogonie, oder er ist eine ungeheure Wassertiefe, wie in der polynesischen, der babylonischen und der biblischen Sage. Doch kann auch die Anschauung zwischen beiden Vorstellungen schwanken, ein Fall, der wohl bei den verschiedenen Versionen der griechischen Schöpfungs-

¹⁾ Vgl. H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, 1895, S. 29ff. Dazu das Verzeichnis biblischer Stellen bei Zimmern in Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament³, 1903, S. 507f.

mythen sowie bei der späteren Vorstellung der Israeliten von einer »Schöpfung aus Nichts« anzunehmen ist. Denn unter dem Nichts wird hier aller Wahrscheinlichkeit nach der leere Raum verstanden. Die psychologischen Motive dieser allgemeinen Vorstellungen vom Chaos liegen ziemlich offen zutage. Was jeder Weltordnung vorausgeht, ist naturgemäß das völlig Unbestimmte und Ungeordnete. Dieses Unbestimmte ist aber für das naive Bewußtsein die alle Gegenstände gleichmäßig umhüllende Finsternis. Dementsprechend erscheint dann der Anfang der Schöpfung als ein erstes Morgengrauen: die Welterschöpfung ist der Weltmorgen, bei dessen Anbrechen die Finsternis weicht und die einzelnen Dinge aus dem Dunkel allmählich deutlich geschieden hervortreten. Über den Inhalt dessen, was vor dem Eintritt dieser Scheidung das Dunkel des Chaos birgt, herrschen jedoch zwei abweichende Vorstellungen. Der Binnenlandbewohner überträgt hier wohl zunächst das Bild des leeren finstern Abgrunds auf jenes noch von Finsternis umhüllte Weltganze: der in Nacht gehüllte unendliche Raum, der nirgends eine Grenze erkennen läßt, wird ihm zum Anfang der Dinge. Dem Strand- und Inselbewohner ist die ins Unbegrenzte sich erstreckende Meerflut das Urbild der noch ungeschiedenen Mischung der Dinge. Denn diese ungeheuerere Wassermasse setzt sich ihm am Horizont unmittelbar in das himmlische Wasser fort, das alles umschließt, so daß das kleine Stück Erde, das er bewohnt, aus dieser Masse irdischer und himmlischer Gewässer nur als ein isoliertes, dereinst ebenfalls überflutetes Eiland hervorragt. Darum spaltet in dem babylonischen Epos der siegreiche Gott Marduk den Leib der Tihamat in zwei Hälften, deren eine er zum Dach des Himmels macht, dem er einen Riegel vorschiebt und Wachter vorsetzt, die das Wasser zurückhalten; und in der biblischen Schöpfungssage errichtet Gott den Himmel als eine Scheidewand zwischen den oberen und den unteren Gewässern. Beidemale ist es das Bild eines irdischen und eines himmlischen Ozeans, die sich zur Vorstellung eines ursprünglich alles in sich bergenden Meeres verbinden. Mit diesem abweichenden Ursprung der Chaosvorstellungen ist natürlich nicht auch vermahnt, daß sie uns nur da begegnen werden, wo für jede von ihnen die besonderen Bedingungen der Naturumgebung vollkommen erfüllt sind. Denn

teilweise sind diese Bedingungen für beide überall gegeben, so daß jede bei ihrer Wanderung leicht assimiliert werden kann

Einer ganz andern Seite gehört dagegen der zweite Grundbestandteil der kosmogonischen Sage, der Götterkampf, an. Er ist unverkennbar zunächst ein Bild gewaltiger Naturkatastrophen, wie sie großen Veränderungen der Oberflächengestaltung der Erde voranzugehen pflegen. Sturm, Gewitter, Erdbeben und Überschwemmung erscheinen als Verkörperungen dämonischer Gewalten, und in der Ruhe, die nach solchen Katastrophen eintritt, sieht daher der Mensch das Ergebnis eines Sieges über die Sturm- und Wetterdämonen, den er vor allem den Schutzgöttern seines Landes zuschreibt. So ist auch dieses Kampfmotiv eine Projektion der alltäglichen Eindrücke, die Sturm und Wetter begleiten, in die Vorstellungen vom Weltmorgen, wobei sich zugleich in dieser Projektion die vorübergehende Naturkatastrophe ins Ungeheure vergrößert. In ihr wachsen daher die Gestalten der Dämonen, die im täglichen Gewittersturm hausen, im selben Maße ins Übermenschliche, wie die Schöpfung der Welt selbst eine Tat ist, die an unermeßlicher Größe die wirklich erlebten Naturereignisse überbietet. Darum ist es vielleicht ebensosehr diese Übertragung des relativ Kleinen ins Große wie die an sich schon gereifere Stufe eines auf die Entstehung der Welt gerichteten mythologischen Denkens, was die Kosmogonien dieser Art als relativ späte mythologische Erzeugnisse kennzeichnet. Dem andern Bestandteil dieser Sagen, dem Chaos gegenüber setzt dann aber außerdem der Gotterkampf, wie er mannigfaltigere Gestaltungen annimmt, so auch verwickeltere, überall von vorangegangenen Mythenbildungen abhängige Bedingungen voraus. So sind es neben jenen schon in den Dämonenvorstellungen wirksamen Naturmotiven teils die bis zum primitiven Mythenmärchen zurückreichenden Züge des Kampfes mit Ungeheuern, teils aber auch die Kämpfe der Heldensage, die hier auf den weltumfassenden Schauplatz eines Wettstreits um die Herrschaft über Götter und Menschen verpflanzt werden. Deshalb sind die Gotter in diesen Sagen halb Sagen- halb Märchenhelden. Wie jene sind sie durchaus menschenähnliche, nur noch mehr über das menschliche Maß erhobene Persönlichkeiten; diesen gleichen sie in den grotesken

Wunder- und Zaubertaten, die sie ausführen, und in der die Hilfsmittel der Sage weit übersteigenden Phantastik der Schilderungen, die nur gegenüber dem Märchen wieder ins Ungeheure vergrößert sind. So ist die kosmogonische Sage mehr Märchen als Sage, und doch werden in ihrer Entwicklung allmählich ethische und religiöse Motive wirksam, die selbst in der Heldensage noch zurücktreten. Dabei überragt sie aber die letztere vor allem auch darin, daß die Gotter in ihr nicht mehr bloße Zuschauer oder gelegentliche Teilnehmer der von den Helden geführten Kämpfe sind, sondern daß sich ihnen hier ein ungeheurerer Schauplatz selbständiger Tätigkeit eröffnet. Hat die Heldensage die Götter dem Menschen als ihm verwandte personliche Wesen nahe gebracht, so werden sie hier durch dieses gewaltige Schauspiel der Götterkämpfe weit über die Sphäre menschlichen Tuns erhoben. Auf diese Weise ergänzt die Kosmogonie die Vorstellung des göttlichen Schutzes, die die Kämpfe der Helden entstehen ließen, durch die andere einer die menschliche Fassungskraft übersteigenden Erhabenheit, indem sie die Götter selbst als Kämpfer um die Herrschaft der Welt einführt.

Nachdem so die Götter zu Helden auf einer Himmel und Erde umspannenden Schaubühne geworden sind, verändern sich nun aber auch die Motive dieses Streites, soweit es dieser umfassendere Schauplatz zulaßt, nach den Vorbildern, die der Kampf der Helden geliefert hat. Zunächst sind zwar überall noch jene unmittelbar aus der Naturanschauung geschöpften Motive vorwaltend, wie sie aus den alltäglichen Erscheinungen von Sturm und Wetter auf die große Katastrophe der Weltentstehung übertragen werden: der Kampf um die Welt ist ein siegreicher Streit der erhabenen Himmelsgotter gegen die furchtbaren Ungeheuer und die zerstörenden Dämonen der Tiefe geworden. Doch mit dem einmal errungenen Sieg kommt dieser Kampf nicht zu dauernder Ruhe. Die Vorstellung, daß unter Gottern so wenig wie unter Menschen die Anlässe aufhören, die solchen Streit fortzusetzen gebieten, ist, sobald der Schöpfungsmythus in der weiteren Gottersage nachwirkt, unabweislich. Damit werden die überwundenen Ungeheuer mehr und mehr zu Wesen, die selbst den Gottern gleichgeartet sind. Wird trotzdem der Gegensatz zwischen beiden festgehalten, so kann es

dann kommen, daß, wie in den älteren Traditionen der Iranier, die zerstorenden Mächte nicht zuerst die Welt beherrschen, um dann von den guten Himmelsgottern besiegt zu werden, sondern daß jene umgekehrt erst nachträglich sich erheben, um das gute Werk des Welterschöpfers zu storen, bis sie endlich in einem zweiten endgültigen Kampfe besiegt werden. Aber auch wo das dem Wettersturm entnommene Bild des Sieges der weltschaffenden Götter über ein vorweltliches Geschlecht dämonischer Wesen die Oberhand behält, da übt doch die hieraus sich entwickelnde Vorstellung einer im Wechsel der Zeiten eingetretenen Folge weltbeherrschender Mächte die Wirkung aus, daß nun auch auf diese göttliche Herrschaftsfolge die von den irdischen Heroen und Herrschern entnommenen Anschauungen übertragen werden. Die einstigen Dämonen werden zu Gottern einer vorangegangenen Generation, und der Mythos macht demzufolge die späteren siegreichen Gotter zu Kindern und Enkeln jener Urwesen. Nebenbei können diese freilich immer noch ihre einstigen Ungeheuerseigenschaften bewahren: so die drachengestaltige Göttermutter Tihamat, der seine Kinder verschlingende Kronos u. a. Immerhin können nun in dieser Verbindung von Eigenschaften die ursprünglichen kosmogonischen Vorstellungen allmählich zurücktreten, um jenem auf die Gotterwelt übertragenen Wechsel der Generationen den Vorrang zu lassen. Dies geschieht namentlich, sobald sich entgegengesetzte Motive in den Vordergrund drängen, die schließlich sogar den Wertcharakter, den der Mythos den verschiedenen Gottergeschlechtern beilegt, umkehren können. So hat sich im späteren griechischen Mythos unter dem Einfluß der Sage vom goldenen Zeitalter die Herrschaft des Kronos oder bei den Römern des Saturnus in eine Zeit ungetrübter Glückseligkeit verwandelt. Doch auch der Zukunft kann sich jetzt die Vorstellung von dem Wechsel der Gottergeschlechter zuwenden. Ein prophetischer Zug solcher Art spricht schon aus den Liedern des Avesta und den Mythen des späteren Parsismus, in denen der völlige Untergang der Werke Ahrimans und der Sieg des guten Gottes vorausverkündet wird; und eng verbunden mit Ideen von einer neuen besseren Welterschöpfung oder Welterneuerung begegnet man diesem Gedanken in der jüdischen und christlichen apokalyptischen Lite-

ratur. Dabei ist diese merkwürdige Form mythologischer Dichtung freilich ihrem ganzen Charakter nach ein spätes Produkt mystisch-phantastischer Spekulation. Immerhin bleibt sie für gewisse Seiten der mythologischen Entwicklung in hohem Grade bedeutsam. Verwandte Töne klingen uns endlich, anknüpfend an die germanische Gottersage, aus der nordischen Voluspa und den zu ihr gehörigen Ausführungen in der jüngeren Edda entgegen, Dichtungen, bei denen freilich gerade hier der Hinweis auf den noch unbekannten Gott, der die Zukunft beherrschen wird, christlichen Einfluß nahelegt. Indem in allen diesen Fällen die Weissagung einer in der Zukunft neu erstehenden Welt einen Untergang der alten vorausgehen läßt, bilden aber diese Mythen zugleich eine eigentümliche Abart kosmogonischer Sagen: die Weltuntergangsmysmen, zu denen als ihre ältesten, in der Mythengeschichte noch auf die Vergangenheit zurückweisenden Formen die Sintflut- und Sintbrandsagen gehören.

6. Weltuntergangsmysmen.

a Sintflut- und Sintbrandsagen.

Die Weltuntergangssage bildet das mythologische Komplement zur Welterschöpfungssage. Dieses Verhältnis schließt zwar die Notwendigkeit ein, daß eine Schöpfungssage vorhanden sei, wo eine Weltuntergangssage entstehen soll, aber keineswegs die andere, daß wir auch umgekehrt überall, wo sich ein kosmogonischer Mythos ausgebildet hat, einen solchen vom Untergang der Dinge vorfinden müßten. Wie vielmehr die eigentliche Schöpfungssage nach allen ihren Merkmalen verhältnismäßig späten Ursprungs ist, so ist die Weltuntergangssage, besonders in ihrer ausdrücklich auf die Zukunft bezogenen oder, wie wir sie kurz nennen wollen, in ihrer apokalyptischen Form noch späteren Datums. Sie setzt besondere historische Bedingungen voraus, die keineswegs so allgemeiner Art sind, wie diejenigen, die auf einer bestimmten Stufe mythologischer Entwicklung zur kosmogonischen Sage führen. Weiter verbreitet als diese in die Zukunft verlegten eigentlichen Weltuntergangssagen sind die Sintflut- und die ihnen verwandten Sintbrandsagen, in denen ein solches Ereignis der Zerstörung der Welt durch Wasser

oder durch Feuer als ein vergangenes erzählt wird. Sie stehen weniger unter bestimmten historischen als unter geographischen Einflüssen, da offenbar Naturereignisse, die in den betreffenden Ländergebieten vorkommen können, den nächsten Anstoß zur Entstehung solcher Sagen zu geben pflegen. Dabei besitzen übrigens alle diese Sagen und besonders die Flutsagen, infolge der weiten Verbreitung der ihre Assimilation begünstigenden Bedingungen, eine eminente Wanderfähigkeit, die die Beurteilung der Herkunft der einzelnen Sagegebilde um so mehr erschwert, je leichter zugleich das Grundthema dieser Mythen mit Märchenstoffen anderen Ursprungs sich verweben und dadurch die Frage, was in einem solchen Mythengebilde autochthon und was zugewandert sei, erschweren kann. Da jedoch die psychologischen Eigenschaften der Sage von dieser im einzelnen außerordentlich großen Variation der Bedingungen wenig berührt werden, so können wir uns hier um so mehr auf die Hervorhebung der allgemeinen Züge dieser Sagengattungen beschränken, als jene Unterschiede mehr von ethnologischem und historischem als von psychologischem Interesse sind.

Daß nun hier die nächste äußere Bedingung für die Entstehung der Sintflutsagen das gelegentliche Vorkommen von Regengüssen und Überschwemmungen sei, dafür bildet die Tatsache ein sprechendes Zeugnis, daß die Flutsage, außer wo sie nachweisbar zugewandert ist, in solchen Ländergebieten fehlt, in denen Regengüsse und Überschwemmungen selten sind: so in ganz Afrika und in den dem Norden dieses Erdteils gegenüberliegenden Gebieten der arabischen Halbinsel, ferner in Ost- und Zentralasien. Dagegen findet sie sich seit früher Zeit in Indien, in ganz Vorderasien, in Europa, wo vor allem Griechenland eine eigentümliche Variante der Sage hervorgebracht hat, endlich fast überall in Amerika und in Ozeanien einschließlich Australiens¹⁾. Daß unter jenen lokalen Bedingungen der Regen eine größere Rolle spielt als die Überschwemmung, dafür scheint übrigens das regenarme Agypten zu sprechen, dem trotz seiner regelmäßigen Nilüberschwemmungen die Flutsage ursprünglich fehlt. Ein weiteres Zeugnis für diesen Einfluß der Naturbedingungen bietet die Erscheinung, daß besonders in Südamerika weit ver-

¹⁾ Vgl. die Zusammenstellung bei R. Andree, Die Flutsagen, 1891, S. 125ff.

breitet statt der Sintflut- oder noch häufiger neben ihr eine Sintbrandsage vorkommt¹⁾. Wie der den Austritt der Flüsse verursachende Regen die Flutvorstellung auslösen kann, so liegt es offenbar nahe, bei dem Weltbrand an die verheerenden Prärie- und Waldbrände zu denken, die weithin die Erde verwüsten können. Wo aber außerdem, wie vor allem im mexikanischen Kulturkreis, die Jahreszeiten zwischen dem lebenvernichtenden Sonnenbrand und neu belebenden, aber nicht selten auch durch ihr Übermaß furchtbaren Regengüssen wechseln, da ist dann die Gelegenheit zur Ausbildung dieser Zerstörungssagen in doppelter Richtung gegeben: zuerst wird die Welt durch Feuer, dann durch Wasser zerstört, oder es wechseln im Lauf der Geschichte solche Katastrophen mehrmals miteinander. Die Vorstellung von diesem teils gegensätzlichen teils ergänzenden Verhältnis von Feuer und Wasser, die auch in der fast über die ganze Erde verbreiteten kultischen Verwendung beider als Lustrationsmittel hervortritt, hat wohl in jenen Gebieten Zentral- und Südamerikas unter dem Einfluß der hier herrschenden Gegensätze von Sonnenbrand und Regen und ihrer Wirkungen auf die Vegetation der ganzen Mythologie ihr Gepräge gegeben²⁾.

Doch diese weiteren mythologischen Beziehungen zeigen zugleich, daß weder die Flut- noch die Feuersage ausschließlich auf lokale Bedingungen zurückgeführt werden kann. Solche müssen natürlich vorhanden sein, wenn die eine oder die andere entstehen soll; aber an sich wirken diese Bedingungen doch wiederum nur als auslosende Reize, die eine Fülle weiterer mythischer Vorstellungselemente in Bewegung setzen, denen nun erst die Sage ihren wesentlichen Inhalt entnimmt. Unter ihnen stehen hier die Himmelserscheinungen in erster Linie, um so mehr, da ja sie es zugleich sind, die bereits bei den das Vorbild zu allen Weltuntergangsmysmen abgebenden Schöpfungssagen eine hervorragende Bedeutung besitzen. Vielleicht mehr noch als der Savannenbrand ist es in der Tat der Menschen und Tiere dahinraffende und die

¹⁾ Ehrenreich, Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker, 1905, S. 30.

²⁾ K. Th. Preuß, Die Feuergötter usw. Mitteilungen der Wiener anthropol. Ges., Bd. 33, 1903, S. 210ff.

Felder versengende Sonnenstrahl, der das Bild der Weltzerstörung durch Feuer, nachdem es erst einmal durch solch vereinzelte Erdkatastrophen entstanden ist, immer und immer wieder von neuem erweckt. Und mehr als Regen und irdische Überschwemmung ist es der himmlische Ozean, der durch seine ungeheuere Ausdehnung die Vorstellung der alles verschlingenden Flut unterstützt. So begreift es sich, daß die polynesishe Inselwelt, auf der die terrestrischen Bedingungen zur Entstehung von Flutsagen verhältnismäßig wenig ins Gewicht fallen dürften, gerade die Flutsage überall ausgebildet oder, was wahrscheinlich für viele dieser Gebiete gilt, die von außen zugeführte sich angeeignet hat¹⁾. Wie mit der Sonne in der heißen Zone die Vorstellung des zerstörenden Feuerbrandes assoziiert wird, so erhöht aber die Mondgestalt, besonders in der ab- und zunehmenden Phase, den Eindruck des das All umfließenden Himmelozeans. Denn der Mond als ein auf dem Himmelsmeer sich bewogender Kahn gehört zu den verbreitetsten Vorstellungen, die zudem mit der andern von dem Boot, auf dem die Seele in ein jenseits des Himmels gelegenes Land getragen wird, auf das engste zusammenhangt. Durch die Beziehungen der Seelenvorstellungen zu Schlange und Schiff und beider, des Schiffs wie der Schlange, zum Fisch wird dann eine Menge von Bildern angeregt, die wir bald übereinstimmend bald nach verschiedener Richtung weiter entwickelt in den Sintflutsagen antreffen. So ist, wie Usener schon wahrscheinlich gemacht hat, die Arche, das rettende Schiff der babylonischen, hebräischen und anderer Flutsagen, ein Produkt der Assimilation jenes Mondbildes, und der Wunderfisch der indischen Flutsage ist höchstwahrscheinlich eine variierende Verdoppelung der namlichen Vorstellung, die durch die nahe Beziehung des Schiffs zu dem rettenden Fisch, wie sie in zahlreichen andern Märchen und Legenden eine Rolle spielt, erzeugt wird²⁾. Vielleicht darf man noch einen Schritt weiter gehen und vermuten, daß die in diesen und andern Flutsagen vorkommenden Vogel, die ausgesandt

¹⁾ Über polynesishe Flutsagen W. Ellis, *Polynesian Researches*, II, p. 58ff. G. Grey, *Polynesian Mythology*, p. 37. A. Bastian, *Die heilige Sage der Polynesier*, S. 154ff. Eine melanesische Flutsage bei Codrington, *The Melanesians*, p. 166.

²⁾ H. Usener, *Die Sintflutsagen*, 1899, S. 115, 138ff.

werden, um zu erkunden, ob Land in Sicht sei, auf die Assoziation des Schiffes mit dem durch die Luft fliegenden Vogel zurückgehen, wie sie uns ebenfalls in den Darstellungen des Seelenschiffes entgegentritt¹⁾.

So wenig nun aber die Sagen von einer einstigen Weltflut oder einem einstigen Weltbrand ohne jene Vorbilder auf Erden und am Himmel jemals entstehen konnten, so macht es doch gerade dies Zusammenwirken verschiedener Bedingungen wenig wahrscheinlich, daß bei irgend einer dieser Sagen die geschichtliche Erinnerung an ein einzelnes Naturereignis im Spiel gewesen sei, wie dies vielfach angenommen wurde²⁾. Daß Überschwemmungen im unteren Euphrattal stattgefunden haben und zu dem Bilde der großen Flut das ihrige beitragen konnten, ist ja kaum zu bezweifeln. Aber die Sage auf ein einzelnes solches Ereignis zu beziehen, dazu liegt um so weniger ein Grund vor, als die übrigen Züge des Mythos, die Rettung in der Arche, die Aussendung der Vögel, die Landung auf einem Berge, die noch in sonstigen Varianten der Sage wiederkehren, jedenfalls außerhalb solcher historischer Erinnerungen liegen, während manche von ihnen, wie besonders die Vorstellungen vom Schiff, dem Vogel oder dem Fisch, sich aus andern mythologischen Assoziationen erklären. Zugleich bildet die Flutsage in diesem Zusammenwirken so vieler Komponenten wieder eine treffende Widerlegung jener verbreiteten Art mythologischer Hypothesen, die aus einem einzigen Motiv alles abzuleiten sucht. Die Mondsichel würde für sich allein schwerlich die rettende Arche entstehen lassen, wenn nicht alle jene andern Elemente, das Bild des wirklichen Bootes, das in dieses hinüberspielende des rettenden Fisches, die Vorstellung von der Wanderung der Seele über den Himmelsozean, endlich die kosmogonische Scheidung der »unteren und oberen Gewässer« hinzukämen, und wenn nicht die Fülle dieser Vorstellungen schließlich noch durch das Grundmotiv der Erneuerung der Schöpfung und damit einer Widerspiegelung der Schöpfungssage bestimmt würde. Daraus begreift sich denn auch,

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 159, Fig. 55.

²⁾ So z. B. noch von Ed. Suß, Das Antlitz der Erde, Bd. I, S. 25ff., für die babylonisch-biblische Sage.

daß irgendein einzelner unter diesen Bestandteilen, wie z. B. die Assoziation der Mond- mit der Schiffsgestalt, nicht bloß in der Tradition vergessen wurde, sondern schon in der unmittelbaren Anschauung wahrscheinlich nie und nirgends als eine deutliche Vorstellung enthalten war. Diese hat vielmehr mit allen jenen andern Assoziationsmotiven zusammen ihre Wirkungen ausgeübt, und sie konnte daher wohl hebend und verstärkend auf den ganzen Komplex der Elemente, aus denen sich das mythische Bild des rettenden Schiffes zusammensetzte, einwirken, ohne daß jemals in der Mondgestalt selbst die Arche der Sintflut gesehen worden wäre. Wurde doch der Mythos überhaupt von Anfang an in eine ferne Vergangenheit verlegt, so daß dadurch schon die unmittelbare Projektion der Erzählung in das fortwährend sich wiederholende Schauspiel am Himmel unmöglich war. Bietet aber die Flutsage das Bild einer Welterneuerung, die Untergang und Neuschöpfung als ihre untrennbar zusammengehörigen Teile enthält, so liegt darin von selbst, daß sie ein erweitertes Spiegelbild des kosmogonischen Mythos ist, das in seinem ersten Teil den Wiedereintritt eines chaotischen Urzustandes, in seinem zweiten eine Wiederholung der Schöpfung darstellt. Die Verbindung dieser beiden sich ergänzenden Teile führt dann außerdem dazu, das Motiv der Neuschöpfung des Menschen und zumeist auch der Tiere durch das der Rettung einzelner überlebender aus der zerstörenden Flut zu ersetzen. Immerhin kann sich auch dieses Rettungs- mit dem Neuschöpfungsmotiv verbinden, wie die griechische Version der Sage zeigt, die hier den alten Märchenzug des Zaubers zurückgeworfener Objekte in sich aufgenommen hat. Das gerettete Paar, Deukalion und Pyrrha, laßt aus den rückwärts geworfenen Steinen ein Geschlecht neuer Menschen entstehen, — ein Bild, bei dem neben jenem allgemeineren Zaubermotiv noch die Assoziation mit der ausgeworfenen Saat und mit der Allmutter Erde, der diese Saat entnommen ist, mitgewirkt haben mag (Ovid, Met. I, 381ff.). An die Vorstellung der Rettung knüpft sich endlich unmittelbar die der bergenden Arche und der Landung auf einem Gebirge, wie sie in allen Flutsagen wiederkehrt, und weiterhin wohl auch die der Aussendung von Vögeln, die das Sinken der Flut erkunden. Darum beweisen diese

Nebenumstände erst da mit Sicherheit eine Wanderung der Sage, wo sich die Motive in so übereinstimmenden Zügen wie in der babylonischen und biblischen Flutsage wiederholen. Damit stimmt überein, daß bei den Sintbrandsagen die gleichen Motive der Rettung in entsprechend abgeanderter Form wiederkehren: die Geretteten bergen sich hier entweder in Erdhöhlen, oder sie klettern an einem Seil zum Himmel empor usw.¹⁾.

Laßt auf solche Weise die allgemeine Verbreitung sowohl der Ursprungs- wie mancher der Nebennotive der Flutsagen die Frage, ob diese in dem Gebiet, in dem wir sie vorfinden, autochthon entstanden oder ob sie zugewandert seien, in vielen Fällen zweifelhaft, so wird die Schwierigkeit einer Entscheidung noch dadurch vergrößert, daß die gleichen Bedingungen, die die Entstehung der Sage erleichtern, natürlich auch ihre Assimilation begünstigen, wo sie etwa von außen zugeführt wird. Da nun eine solche Assimilation in der Regel zugleich mit der Zumischung anderer, teils einheimischer, teils ebenfalls zugewanderter Märchen- und Sagenstoffe verbunden zu sein pflegt, so bilden andererseits die Abweichungen im einzelnen, da sie eben durch diese jede Assimilation begleitenden Erscheinungen bedingt sein können, keine Gegeninstanz gegen eine solche äußere Aufnahme. So ist das auch in der sonstigen Märchentradition der Griechen sich mehrfach wiederholende Motiv des Rückwurfenzaubers noch kein Beweis gegen einen Zusammenhang mit der vorderasiatischen Sage; und nicht minder kann man in der Rolle, die in der indischen Sage der rettende Fisch spielt, kein Argument für einen autochthonen Ursprung der ganzen Sage erblicken. Wenn endlich in den Flutsagen nordamerikanischer Prärieindianer gelegentlich an die Stelle der Arche eine große Rohrpflanze tritt, in der die Geretteten Unterkunft finden, oder wenn sie auf einen Berg fliehen, der dann immer höher wächst und so von der Überschwemmung verschont bleibt, so können das ebensogut ursprünglich abweichende Formen der Sage selbst wie Assimilationen dieser durch die bei jenen Stämmen heimische Mythe vom Ursprung des Menschen aus hohlen Bäumen und von Himmelswanderungen von zauberhaft emporwachsenden Bäumen oder Bergen

¹⁾ Andree, a. a. O. S. 120. Dorsey, Traditions of the Caddo, p. 119.

aus sein¹⁾. Wie mannigfaltig solche Assimilationen hier umgestaltend einwirken können, das zeigen namentlich Abweichungen, bei denen gleichwohl der Ursprung aus einer bestimmten Sagenüberlieferung nicht zweifelhaft sein kann. So findet sich unter den siebenbürgischen Zigeunern eine Variante der Flutsage, deren Hauptquelle offenbar die biblische Sage ist, die aber außerdem eine Reminiszenz an den rettenden Wunderfisch der indischen Sage in einer teils durch das verbreitete Märchenmotiv der bestraften Neugier, teils durch den entsprechenden Zug der Paradiessage stark veränderten Form aufgenommen hat. Der liebe Gott in der Gestalt eines alten Wanderers hinterläßt in einer Hütte, in der er einkehrt, einen Fisch mit dem Gebot, ihn nicht zu essen, sondern sorgfältig für ihn aufzubewahren. Der Mann hält auch das Versprechen, das Weib kann nicht widerstehen: in dem Augenblick, wo sie den Fisch auf die Kohlen wirft, wird sie aber vom Blitz erschlagen, und eine Flut überschwemmt das Land. Nur der Mann, der seinen Schwur gehalten, wird mit dem zweiten Weibe, das er indessen geheiratet, und mit den Tieren und Kräutern, die er nach der Anweisung des Alten in die Arche genommen, gerettet²⁾. Diese Erzählung ist zugleich ein belehrendes Beispiel für die starken Veränderungen, welche namentlich die in assimilative Wechselwirkung tretenden Nebemotive erfahren. So ist schon das Evamotiv durch das ihm verwandte, aus andern zahlreichen Märchen herüberwirkende der bestraften Neugier sehr abgedämpft, und an den Fisch der indischen Flutsage würde man schwerlich noch denken, wenn nicht viele sonstige Traditionen der Zigeuner ein Fortleben von Erinnerungen an ihre alte Heimat bezeugten. Gerade bei der Flutsage bieten sich überdies in einer Fülle von Varianten der biblischen Überlieferung, die über einen großen Teil der Alten Welt verbreitet sind, Beispiele solcher Verbindungen, bei denen nicht selten jene Sage selbst nur den Hintergrund bildet, auf den ein anderer geläufiger Märchen- oder Fabelstoff aufgetragen ist. Besonders sind es dabei,

¹⁾ Vgl. solche Modifikationen der Flutsage bei Dorsey, *The Mythology of the Wichita*, p. 348f., *Traditions of the Caddo*, p. 111f.

²⁾ H. v. Wislocki, *Märchen und Sagen der transsylvanischen Zigeuner*, 1886, S. 4f.

wie schon in dem obigen Zageunermärchen, Verbindungen mit der Paradiessage, bei denen dann die Lieblingsfigur des mittelalterlichen Volkshumors, der Teufel, eine bevorzugte Rolle spielt. Ebenso pflegen hier die Eigenschaften der in die Arche mitgenommenen Tiere in der Weise der allerwärts beliebten Stoffe der scherzhaften Tierfabel herüberzuwirken. So ist aus der Verbindung dieser Elemente eine ganze Klasse von Geschichten entstanden, in denen der Teufel und Vater Noah einander zu überlisten suchen, indem jener unerkant, in der Regel als Maus, in die Arche eindringt, um sie durch das Loch, das er bohrt, zum Sinken zu bringen, was Noah vereitelt, indem er der Schlange oder dem Igel befiehlt, das Loch zu verstopfen. Oder nach einer andern Version: Noah schleudert gegen den in Mausgestalt eingedrungenen Teufel seinen Handschuh, der sich in eine Katze verwandelt, die die Maus auffrißt usw.¹⁾. Diese Aufnahme in die verbreitetste Gattung von Volkserzählungen, in das Scherzmärchen, zeigt deutlich, wie homogen der Stoff der Flutsage selbst einer naiven mythologischen Phantasie ist.

Finden sich nun aber auch infolge dieser Verbreitung ihrer natürlichen Entstehungsbedingungen Flutsagen bei Völkern der verschiedensten Kulturstufen, so sind darum doch keineswegs die psychologischen Motive, die in der Sage als die Ursachen dieses ungeheueren Ereignisses erscheinen, überall dieselben. Vielmehr lassen sich deutlich zwei Formen unterscheiden, die den uns bereits bekannten Abstufungen in der Motivierung anderer Mythen, wie z. B. derer von der Tierverwandlung des Menschen, parallel gehen (Bd. 5², S. 185ff.). Auf der ersten Stufe wird die Flut einfach als ein wunderbares Ereignis und die Errettung einzelner aus ihr, falls sie überhaupt vorkommt, als ein Zauber erzählt, dessen sich diese bedienen haben. Dies ist die Form, in der die Sage fast durchgehends bei den primitiveren Völkern motiviert wird. So in vielen nordamerikanischen und in manchen ozeanischen Traditionen. Auf der zweiten Stufe ist sie ein Strafgericht, das die Gotter gegen die Verfehlungen eines von ihnen abgefallenen oder durch seine Wildheit ihren Zorn erregenden Geschlechts ergehen lassen. Die Geretteten aber entgehen dem Unheil, weil sie sich der besonderen Gunst der Gotter

¹⁾ O. Dahnhardt, Natursagen, I, S. 257ff.

erfreuen. So in der vorderasiatischen, jedenfalls der Mehrzahl der Traditionen zugrunde liegenden Form der Sage. Selbstverständlich steht übrigens diese Gradation der ethischen Grundmotive, so bedeutsam sie für die religiöse Entwicklung ist, zu der Frage des Ursprungs und der Wanderung der Sage in keiner notwendigen Beziehung, da beidemal ein mythischer Stoff eben nur in der Form Fuß fassen kann, in der er der allgemeinen Bewußtseinsstufe adäquat ist. Wohl aber wird die Entwicklung der Sage aller Wahrscheinlichkeit nach in dem Sinne erfolgt sein, daß auch hier die naivere, der ethischen Motive noch entbehrende Form die ursprüngliche war, in die dann erst in weiterer Folge die Motive der Belohnung und Errettung der von den Göttern bevorzugten Frommen Aufnahme fanden. In dieser Aufnahme des Rache- und des Strafmotivs, die innerhalb jenes allgemeinen Übergangs wohl auch hier wieder eine engere ethische Abstufung gebildet haben, bereitet sich jedoch schon die zweite Hauptform der Weltuntergangsmmythen, die apokalyptische, vor. Sie projiziert das in der Sintflut- und Sintbrandsage in eine ferne Vergangenheit verlegte Ereignis der Welterneuerung in die Zukunft und pflegt dabei zugleich, den Motiven dieser in Zukunftsbildern schwärmenden Phantasie folgend, namentlich in der Ausmalung des Werkes der Zerstörung das Bild reicher und gewaltiger zu gestalten.

Eine Art Übergangsstellung zwischen diesen beiden Formen, der der Vergangenheit angehörenden Flut- und der der Zukunft zugewandten apokalyptischen Weltuntergangssage, nehmen die Mythen von den Weltaltern ein. In ihnen kann freilich der Zusammenhang mit den Weltuntergangsmmythen zuweilen verblaßt sein, wie das besonders die griechische Sage zeigt. In Hesiods »Werken und Tagen« sind es bekanntlich vier Geschlechter der Menschen, das goldene, silberne, ehernen und eiserne, die in absteigender Folge von den Gottern geschaffen werden, ohne daß von einer der neuen Schöpfung vorangehenden Katastrophe, die die frühere vernichtete, die Rede wäre (Hes. W. u. T. 109ff.). Erst die spätere Sage hat dem ehernen Geschlecht die von Zeus in seinem Zorn über dessen Frevel verhängte Flut folgen lassen (Apollodor I, 7, 2), die hier ein wahrscheinlich der zugewanderten asiatischen Sage entnommenes, an

dieser Stelle ziemlich willkürlich eingefügtes Glied bildet. In lebendigerem Zusammenhang mit den Weltuntergangsmithen ist die gleiche Vorstellung von den Weltaltern bei den Kulturvölkern der Neuen Welt geblieben, wo sie eine von dem peruanischen zum mexikanischen Kulturkreis herüberreichende Mythenkette bildet, die entweder auf gemeinsamen Ursprung oder mindestens auf eine Wanderung vieler einzelner Mythenelemente hinweist. Dabei scheint dann zugleich die Vierzahl der Weltalter zu der über ganz Amerika verbreiteten Heiligkeit der Vierzahl in Beziehung zu treten (vgl. unten III, 4). Sie hat durch weitere mythologische Verbindungen mancherlei Verschiebungen erfahren. Am bekanntesten sind diese Verhältnisse aus dem mexikanischen Kulturkreis, wo den vier Weltaltern vier Weltzerstörungen entsprechen, die nacheinander durch furchtbare Ungeheuer, durch orkanartige Winde, durch Feuer und durch Wasser geschehen, ein Bild, das nun ebenso auf die Vergangenheit wie auf die Zukunft bezogen wird, und in dem als treibendes Motiv wiederum der Zorn der Gotter nicht fehlt. Wie in dieser Übertragung auf die Zukunft, so tritt dann aber auch in den andern Vertilgungsmitteln, die zu Wasser und Feuer hinzukommen, und bei denen statt der Ungeheuer Hunger und Pest eine Rolle spielen, die innere Verwandtschaft der Sagen mit den Flut- wie mit den Weltuntergangsmithen hervor¹).

Ob zwischen diesen neuweltlichen Mythen und den Flut- und Weltaltermythen der Alten Welt außer der allgemeinen Verwandtschaft der Motive noch engere, durch Wanderungen von Sagen-
elementen vermittelte Beziehungen stattfinden, wie man nach der Bevorzugung der Vierzahl für die Weltalter vermuten konnte, mag hier dahingestellt bleiben. Daß die eigenartige Verwebung dieser Vorstellungen von Untergang und Neuschöpfung auf das engste mit der mythologischen Vorstellungswelt der Völker zusammenhängt, ist augenfällig. So nahe aber hier die sudamerikanischen Kulturkreise einander stehen, so entfernt und im ganzen auf die allgemeinsten Motive der Flutsage beschränkt sind die Beziehungen zu den altweltlichen Sagengestaltungen. Noch weniger läßt sich wohl mit irgendeinem Grad von Wahrscheinlichkeit der apokalyptische

¹) Brinton, *The Myths of the New World*³, 1905, p. 248ff.

Charakter dieser neuweltlichen Sagen auf äußere Einwirkungen zurückführen. Ja die mexikanische Apokalyptik erscheint um so eigenartiger, weil in ihr der Zusammenhang mit der Flut- und durch diese mit der Schöpfungssage, der in der apokalyptischen Literatur des Juden- und Christentums ein weit verborgener ist, als eine vollige Einheit dieser Sagentypen erscheint: die neuweltlichen Sagen sind Weltuntergangs- und Schöpfungssagen zugleich, und sie steigern, dem auch in ihnen lebenden Motiv des Zorns der Gotter nachgebend, die einfache Strafe des Untergangs der Menschheit durch eine Vielgestaltigkeit der Strafmittel, bei der das Motiv der Strafe mit dem der Plage verschmilzt. Es ist das gleiche Motiv, das uns auch in den apokalyptischen Weltuntergangssagen, wie sie die jüdische und, ihren Spuren folgend, die altchristliche Literatur erzeugt hat, begegnet. Zugleich spiegeln sich aber in diesen die geschichtlichen Bedingungen, die hier den sonst den Welterneuerungsmythen eigenen Gedanken eines dem Wechsel der Jahreszeiten und der Lebensalter analogen periodischen Verlaufs zurückgedrängt haben. Den äußersten Gegensatz zu dieser Apokalyptik der Schrecken und Plagen mit der ihnen folgenden zukünftigen Herrlichkeit bildet daher der da und dort an die Schöpfungssage geknüpfte Gedanke eines großen »Weltjahres« oder die mit dem Mythos vom »Weltei« verbundene Vorstellung einer unablässig sich folgenden Reihe zwischen Geburt und Tod hin- und hergehender Entwicklungen, — Ideen, die, an astronomische Betrachtungen anknüpfend, in der babylonischen Weltanschauung und dann, vielleicht begünstigt durch die Seelenwanderungslehre, im Atharwa-veda der Inder und in den Schriften des späteren Buddhismus vorkommen¹⁾. Überall, wo, wie hier und in den ähnlichen Vorstellungen griechischer Philosophen, die Analogien mit dem Jahresverlauf oder mit Zeugung und Tod maßgebend sind, da wird nun die Weltkatastrophe zu einem sich wiederholenden Naturvorgang, dem mit den geschichtlichen Bedingungen auch die ethischen Motive fehlen, die den eigentlichen Weltuntergangsmythos beherrschen, und

¹⁾ Hugo Winckler, in Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament², S. 316ff. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, I, 1, S. 208. Hardy, Der Buddhismus, 1890, S. 53.

die noch in der Sage von den Weltaltern anklingen. Damit ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß sich diese ethischen Gedanken mit jenen chronologischen Analogien assoziieren können, eine Verbindung, die in der Tat in den babylonischen Anschauungen wohl schon eingetreten ist und von hier aus auch auf die jüdische Apokalyptik herübergewirkt haben mag.

b. Der apokalyptische Weltuntergangsmythos.

Daß die Weltuntergangssage auch in ihrer apokalyptischen Form im wesentlichen zugleich eine Unterart der Schöpfungssage ist, lassen nun die speziell diesen Namen tragenden Literaturerzeugnisse der Alten Welt trotz ihrer nahen Beziehungen zur Zeitgeschichte deutlich erkennen. In der Schilderung des Endes wiederholt sich auch in ihnen die des Anfangs der Dinge. Der Kampf der Lichtgotter gegen die Ungeheuer der Tiefe, der bei der Schöpfung das Chaos zerstört, setzt hier den Greueln ein Ziel, die den Weltuntergang begleiten, damit eine neue, bessere Welt folgen könne¹). Ob sich der Apokalyptiker solcher Entlehnungen bewußt ist, kann man freilich mit Recht bezweifeln. Schöpft doch seine Phantasie naturgemäß aus dem Vorrat der ihm verfügbaren Märchen- und Mythenstoffe, unter denen sich die kosmogonischen vermöge der Verwandtschaft ihres Inhalts vor andern aufdrängen müssen, ohne daß dabei die assoziative Mitwirkung sonstiger Elemente ausgeschlossen ist²). Wie sehr diese aus allen möglichen Regionen mythologischer

¹) H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 386ff

²) Ein charakteristisches Beispiel solcher Assoziationen ist die Verwandtschaft des Drachenkampfes in der Geburtsgeschichte des Apollo (Hygin fab. 140) mit dem gebarenden Weib in Apok. Joh. 12. A. Dieterich, der auf diese Analogie aufmerksam machte, schloß daraus auf ein Eindringen jenes in hellenistischer Zeit weit verbreiteten Mythenmärchens in das Werk des christlichen Verfassers (A. Dieterich, Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums, 1891, S. 117ff.). H. Gunkel lehnt hellenistischen Einfluß auf das in Palästina entstandene, in diesem Teil wahrscheinlich aus der christlichen Überarbeitung einer jüdischen Quelle hervorgegangene Werk ab und ist geneigt, vielmehr für beide Mythen, die biblische wie die griechische, die Einwirkung der babylonischen Drachensage zu statuieren (Schöpfung und Chaos, S. 283ff.). Aber es bleibt nicht zu leugnen, daß die Anklänge des apokalyptischen Bildes an den Leto-Apollom Mythos und den Drachen Python größer sind als die an den Kampf zwischen Marduk und Tiamat. Mag

Tradition zusammenstromen und sich mischen können, dafür bietet in der Tat gerade die apokalyptische Literatur mannigfache Belege. Da ist z. B. im Buche Daniel bei der Schilderung von Nebukadnezars Traumgesicht in die symbolische Darstellung der vier Weltreiche unter dem Bilde einer aus Gold, Silber, Erz und Eisen bestehenden Statue sichtlich der Mythos von den vier Weltaltern eingedrungen (Dan. 2, 31), während kurz darauf in der Erzählung von Nebukadnezars Wahnsinn, wie er mit den Rindern Grünfutter verzehrt und ihm Haare wachsen und Nägel gleich Vogelkrallen, das über alle Welt verbreitete Tierverwandlungsmärchen nicht zu verkennen ist (Dan. 4, 30). Was aber mehr als der auf die verschiedensten Quellen und Stadien der Mythenentwicklung zurückgehende Synkretismus diese Gattung der visionären Literatur kennzeichnet und sie von den Visionen der eigentlichen Prophetie wie von sonstigen Schilderungen göttlicher Strafgerichte scheidet, das ist die groteske Phantastik, in der sich diese Dichtungen bei der Ausmalung der Schrecken und Strafen, die der Endzeit vorausgehen, wie der Herrlichkeiten, die ihr folgen werden, ergehen. Da ist keine Zahl groß genug, um auszudrücken, daß das Gericht, das sich um den Thron des höchsten Richters versammelt, aus vielen Personen besteht: es müssen gleich tausendmal Tausende und tausendmal Zehntausende sein (Dan. 7, 9). Über alle Grenzen des Denkbaren erhebt sich vollends diese Phantastik in der Beschreibung der Ungeheuer und der Schrecken, die das Weltende bezeichnen. Von den vier Ungeheuern, die Daniel im Traume aus der Tiefe des Meeres aufsteigen sieht, hat das vierte eiserne Zähne und zehn gewaltige Hörner, über die ein elftes furchtbareres hervorwächst mit menschlichen Augen und einem Munde, der »hochfahrende Dinge redet« (Dan. 7, 2ff.). Was sind die Plagen, die Jahwe den Ägyptern sendet, die Viehpest, darum auch zunächst die Assoziation mit dem Kampf gegen die Ungeheuer des Urchaos die Phantasie des Apokalyptikers befruchtet haben, daß diese Vorstellung dann weiterhin die Assimilation eines bekannten Mythenmärchens, wie es in hellenistischer Zeit der Apollo-Letomythus gewesen, dem Bilde seine weiteren Züge gegeben habe, wurde ganz dem Zusammenwachsen von Marchenelementen entsprechen, wie wir es in unzähligen anderen Fällen verfolgen können, um so mehr, da das Motiv des Drachenkampfes hier ein Bindeglied bildet, das seine Zugkraft noch anderwärts oft genug in Märchen und Legende bewahrt hat.

die Beulen, der Hagel und die Heuschrecken, die die Bodengewächse zerstören, gegen die Heuschrecken der Johannesapokalypse, die wütenden Rossen gleichen, Zähne wie Löwenzähne, Haare wie Weiberhaare und Schwänze wie Skorpionen besitzen (Ap. Joh. 9.)! Wie die Schrecken und Plagen, so sind aber nicht minder die alten mythologischen Bilder göttlicher Offenbarungen ins Ungeheuerliche und Geschmacklose gesteigert. Man vergleiche die erhabene Erscheinung Jahwes in der verhüllenden Wolke auf dem Sinai mit dem gebärenden Weibe der Apokalypse, das, mit der Sonne bekleidet, den Mond zu ihren Füßen und auf ihrem Haupte ein Diadem von zwölf Sternen hat (Ap. 12, 1), oder den Mannaregen, mit dem Jahwe das Volk Israel in der Wüste erquickt (2. Mos. 16), mit dem Buch des apokalyptischen Engels, das im Munde süß schmeckt, aber im Magen bitter ist (Ap. 10), das gelobte Land, das von Milch und Honig überfließt (2. Mos. 3, 8), mit dem künftigen Jerusalem, das vom Himmel niederfährt, dessen Mauern aus Edelsteinen, dessen Tore aus Perlen sind, und in das alle Könige der Erde ihre Herrlichkeiten bringen (Ap. 21). Das sind weder urwüchsige mythologische Bilder, noch gleichen sie den im wachen Zustand oder im Traum geschauten Gesichtern des ekstatischen Visionärs, sondern es ist eine erkünstelte Übertreibung mythologischer Vorstellungen ins Unvorstellbare, die eigentlich nur noch in Worten möglich ist. So bilden diese apokalyptischen Mythen das dritte und letzte Glied in einer Reihe, die, nachdem sie von der Wachvision des ursprünglichen zur Traumvision des untergehenden Prophetentums geführt hat, nun mit Erzeugnissen endet, die weder Wachvisionen noch Träume, sondern aus verstandesmäßiger Reflexion geborene Dichtungen sind. Darum läßt die Prophetie eines Sacharja immer noch das wirkliche Traumbild erkennen. Die Schilderungen des Apokalyptikers aber sind, obgleich sie als Träume erzählt werden, keine Träume, sondern erfundene Allegorien, die ihren Inhalt überdies zu einem nicht geringen Teil altorientalischer Mythendichtung entlehnt haben¹⁾.

¹⁾ Vgl. A. Jeremias, *Babylonisches im Neuen Testament*, 1905, S. 34ff. Meine Bemerkungen über die beiden Formen prophetischer Vision (Bd. 4², S. 183ff.), an die sich hier die apokalyptische Dichtung als eine dritte anschließt, sind, wie ich gesehen habe, von einigen Lesern so mißverstanden worden, als wolle ich überhaupt der Wachvision psychologisch die Priorität

Nun darf man freilich aus diesem starken Anteil der Reflexion nicht schließen, der Aufbau einer solchen apokalyptischen Mythen-dichtung sei auch im einzelnen nur ein Produkt willkürlicher allegorischer Erfindung. Vielmehr ist es unvermeidlich, daß sich dem apokalyptischen, wie jedem Dichter, viele seiner Bilder un-gesucht gestalten oder aus dem geläufigen Mythen- und Märchen-schatz zufließen, ohne daß er sich dieser Quellen deutlich bewußt wäre. In allem dem unterscheidet sich die apokalyptische namentlich nicht von der allegorischen Dichtung, mit der sie die verstandes-mäßige Reflexion ebenso wie die Absicht der Verhüllung durch das Bild gemein hat. Was zur gewöhnlichen Allegorie hinzukommt ist nur die aus der Prophetie übernommene, hier freilich zumeist zum äußeren Schein gewordene und deshalb übersteigerte Ekstase. Nicht minder mengt sich aber die aus uraltem Zauberglauben dunkel nachwirkende Vorstellung vom Zauber des Geheimnisvollen ein, die gelegentlich wohl die Offenbarungen des Apokalyptikers zu Rätseln für ihn selbst macht.

Zu diesem Komplex von Motiven steht schließlich noch eine vor dem Traum einräumen. Das ist natürlich nicht meine Meinung. Der Traum ist, soviel wir wissen, eine allgemein menschliche Erscheinung, an der, nach verschiedenen Symptomen zu schließen, bis zu einem gewissen Grade sogar die höheren Tiere, z. B. die Hunde, teilhaben. Traumer und Traume hat es daher in aller Welt lange gegeben, ehe unter den besonderen histo-rischen Bedingungen, wie sie die israelitische und in etwas abweichender Ge-stalt auch die indische Geschichte sowie andere, diesen ähnliche Völker-bewegungen mit sich führten, Propheten aufgetreten sind. Selbstverständlich gilt daher der für das Prophetentum aufgestellte und zunächst aus dem israelitischen Prophetentum abstrahierte Satz, daß in der Zeit der sinkenden Prophetie der Traum und zum Teil schon die den Traum weiterführende Tendenzdichtung die Wachvision der auf der Höhe ihrer Entwicklung stehen-den Prophetie ablosen, eben nur für diese Entwicklung. Hier schließt sich dann aber unmittelbar und, wie man wohl sagen darf, in einer ebensolchen psychologischen Gesetzmäßigkeit an die Prophetie zweiter Art die Apokalyptik an, zwischen der und dem späteren Prophetentum bekanntlich auch bei den Israeliten die Grenzen fließende sind. Wie schon im älteren Prophetentum neben den echten Wachvisionen der Traum eine Rolle spielen kann (a. a. O. S. 186), so mögen übrigens auch einzelnen Erzählungen der Apokalyptiker Traume und ausnahmsweise sogar einmal Wachvisionen zugrunde liegen. Im allgemeinen tragen aber die apokalyptischen Bilder gerade in ihrer die Grenzen des Vorstellbaren überschreitenden Phantastik deutlich die Merkmale der Erfindung an sich.

andere Erscheinung in naher Beziehung, die den apokalyptischen Mythos in seiner Eigenart auch von der späteren Prophetie unterscheidet: das ist die Eigenschaft, daß alle Mythen vom Ende und von der Erneuerung der Welt zugleich nach rückwärts gewandt sind. Sie künden nicht bloß die Zukunft voraus, sondern sie erzählen auch die Vergangenheit, soweit sie zu dieser Zukunft in der Gedankenwelt des Apokalyptikers in Beziehung gesetzt ist. Man hat diese Erscheinung im Hinblick auf die ihr vorangegangene oder sie begleitende Prophetie als eine Art Entgleisung betrachtet. Der Apokalyptiker sei seines prophetischen Berufs uneingedenk geworden, und er habe wohl, um seinen Voraussagen über die Zukunft Glaubwürdigkeit zu verleihen, seinen eigenen Standort in eine entfernte Vergangenheit verlegt, so daß nun die wirkliche Geschichte als eine bereits eingetretene Prophezeiung erscheine¹⁾. Aber bei aller Reflexion in dieser mythologisierenden Dichtung, und obgleich diese Schriften, wie z. B. das apokryphe Buch Henoch, um den sie umgebenden Zauber des Geheimnisses zu erhöhen, zuweilen in Urväterzeit zurückverlegt sind, so wird man doch so raffiniert ausgeklügelte Zwecke hier um so weniger vermuten dürfen, als jene Eigenschaft allen diesen Erzeugnissen in größerem oder geringerem Maße zukommt, und als sie auch den weit entlegenen Weltuntergangsmýthen der Neuen Welt nicht fehlt. Der apokalyptische Mythos steht eben, wie er dem Untergang eine Erneuerung der Welt folgen läßt, so seiner eigensten Natur nach zwischen Vergangenheit und Zukunft mitten inne. Es ist die gleiche Eigenschaft, die ihn, sobald die Weltkatastrophen in einer gewissen, eventuell sich wiederholenden Folge wiederkehren, in die Sage von den Weltaltern übergehen läßt. So ist er denn auch seiner dichterischen Form nach nicht sowohl Weissagung als Erzählung. Das Medium, in dem sich die Erzählung in gleicher Weise nach beiden Richtungen bewegen kann, ist aber der Traum. Das Traumgesicht ist ja an sich unmittelbare Gegenwart. Doch in dieser Gegenwart kann sich die Vergangenheit ebenso wie die Zukunft spiegeln, und da die Zukunft in der Vergangenheit vorbereitet wird, so kann die apokalyptische Dichtung um so weniger umhin, auch in ihren Schilderungen diesem

¹⁾ H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 187ff.

Gang des Geschehens zu folgen, als die Motive für das bevorstehende Weltende wie für die folgende Welterneuerung teils in der schon durchlebten Vergangenheit liegen, teils wenigstens durch sie vorbereitet sind. Darum ist zwar die Apokalyptik in der spezifischen Form, in der sie das Judentum unter dem Einfluß der in sein nationales und religiöses Leben tief eingreifenden Weltereignisse erzeugt hat, und in der sie dann wenig verändert von der christlichen Apokalyptik aufgenommen worden ist, sichtlich von der Prophetie ausgegangen. Ihrem eigensten Wesen nach ist sie aber ein Neues, ein Mythos, der Vergangenes und Zukünftiges verknüpft und deshalb in der Traumerzählung die ihr adäquate Form vorfindet. Während in der gewöhnlichen Sage das Vergangene als ein für immer Entschwundenes berichtet wird, ist in der Traumerzählung des Apokalyptikers die Vergangenheit schwanger mit der Zukunft. So herrscht hier bereits eine Kausalität der Erscheinungen, die freilich nicht die der wirklichen Geschichte, sondern ganz in dem Glauben und Hoffen des Dichters begründet ist. Alles das sind aber wieder trotz der vorherrschenden erfinderischen Reflexion nicht sinnreich erdachte Kunstmittel, sondern Eigenschaften, die aus den inneren Bedingungen dieser Welterneuerungsmythen mit psychologischer Notwendigkeit hervorgehen.

Aus den gleichen Bedingungen ergibt sich nun auch die eigenartige Stellung, die der apokalyptische Mythos zwischen Dichtung und Philosophie, zwischen Sage und Geschichte, endlich zwischen Mythos und Religion einnimmt. Abgesehen von den Beziehungen zur Mystik und zum magischen Aberglauben, der durch die folgenden Jahrhunderte bis über die Schwelle der Gegenwart herabreicht, sind es in der Tat vornehmlich drei Richtungen, in denen der apokalyptische Mythos auf kommende Zeiten gewirkt hat. Wir können diese Richtungen kurz die kosmologische, die geschichtsphilosophische und die eschatologische nennen. Zunächst hat jeder Weltuntergangsmythos ein kosmologisches Thema: er löst ein naturphilosophisches Problem in mythologischer Form. Diese kosmologische Seite tritt in der mexikanischen wie in der indischen Abart der Sage mit ihren Vorstellungen von der unendlichen Wiederholung der Zerstörungen und Wiedernerneuerungen der Welt besonders

hervor; sie fehlt aber auch in den andern Mythen nicht, wie dies die Beziehung zu der Sage von den vier Weltaltern und gelegentlich, z. B. in dem Buche Henoch, selbst die Naturschilderungen der jüdischen Apokalyptik zeigen. Das ist die Richtung, in der die Naturphilosophie von einem Anaximander und Heraklit an bis herab zur Gegenwart den Mythos vom Weltende und der Weltverjüngung wiederholt entwickelt hat. Mehr noch ist die Apokalyptik in dem Gemälde, das sie von Vergangenheit und Zukunft entrollt, ein Vorbild der kommenden Geschichtsphilosophie, die vor allem darin die Spuren ihres mythologischen Ursprungs an sich trägt, daß sie von Augustins »Civitas Dei« bis zum Beginn der Neuzeit alle Geschichte unter dem Gesichtspunkt der beim Volke Israel beginnenden Heilsgeschichte betrachtet, und daß sie auch noch in ihren späteren Entwicklungen nicht minder der Zukunft wie der Vergangenheit zugewandt ist, — ein Rest der Apokalyptik, der in den Konstruktionen Fichtes, Schellings, Hegels und ihrer Nachfolger bis in die Gegenwart herabreicht. Die dritte und wichtigste Seite ist endlich die eschatologische. Waren schon im späteren Judentum die die ältere Apokalyptik beherrschenden Vorstellungen von der Wiederaufrichtung des jüdischen Staats und dem Sieg Jahwes über die fremden Gotter allmählich hinter dem die ganze Menschheit umfassenden Gedanken eines göttlichen Strafgerichts und einer neuen Welt der Seligen und der Heiligen zurückgetreten, so richtete sich die Zukunftshoffnung der Christen auf die erwartete Wiederkunft Christi, an die man diese große Weltkatastrophe geknüpft glaubte; und als endlich solche chiliastische Erwartungen verblaßt waren, da verschwand zwar die alte Apokalyptik, aber ein guter Teil von ihr lebte in den Vorstellungen von der Auferstehung der Toten und vom jüngsten Gericht fort. Nur wurde hier die Katastrophe des Weltendes mehr und mehr zu einem übersinnlichen Vorgang, der nun mit den allgemeinen Bildern von der jenseitigen Welt in enge Verbindung trat. So ist es schließlich vornehmlich diese dritte Seite, bei der die Apokalyptik in die religiöse Entwicklung eingegriffen und zu einem wesentlichen Teil dazu beigetragen hat, die mythologische Form vorzubereiten, die im Christentum die Jenseitsvorstellungen annahmen. Nur hatte sich hier das Nacheinander der

Schrecken des Weltendes und der Herrlichkeiten der Welterneuerung in das Nebeneinander eines Schreckens ohne Ende und einer ewigen Herrlichkeit umgewandelt, ein Prozeß, bei dem die Vorstellung des jüngsten Gerichts ein natürliches Übergangsglied bildete, das zunächst noch beides, die Vorstellungen vom Weltende und die von den Aufenthaltsorten der Abgeschiedenen, in sich vereinigte, um schließlich dem dauernden Nebeneinander der alten Vorstellungen von Holle und Himmel den Vorrang zu lassen. Mit dem Schwinden der chiliastischen Hoffnungen verblaßte so allmählich auch der mit ihnen ursprünglich verbundene Gedanke vom Weltende, indem dieses in immer unbestimmtere Fernen rückte. Die apokalyptische Weltuntergangssage ist daher in dieser vom Christentum aufgenommenen Form nicht ganz verschwunden; aber sie ist in ihrer ursprünglichen Bedeutung so unbestimmt geworden, daß sie hinter den Wirkungen zurücktritt, die sie auf die Jenseitsvorstellungen überhaupt ausgeübt hat. Aus der einmaligen Weltkatastrophe sind die Bilder des Schreckens und der Herrlichkeit auf die längst vorhandenen Bilder von Holle und Himmel übergegangen. In dieser letzten gewaltigen Wirkung hat Dantes großes Gedicht das apokalyptische Weltbild des Mittelalters noch einmal in poetisch geläuterter Form für die kommenden Jahrhunderte festgehalten.

III. Die Heiligkeit der Götter.

1. Der Begriff der Heiligkeit.

a. Das Heilige und das Tabu.

Die unter dem Namen des „Tabu“ zusammengefaßten Erscheinungen sind an einer früheren Stelle dieses Werkes eingehend geschildert worden¹⁾. Dabei hat sich gezeigt, daß die Vorstellungen und Affekte, die diesem Gebiet angehören, in die gesamte Entwicklung des mythologischen und religiösen Denkens von den primitiven Zauberkulten an bis zu den Religionen der Kulturvölker als wichtige Faktoren eingreifen. Im Hinblick auf den stetigen Zusammenhang ihrer Motive wurden daher alle diese im weiteren Sinne dem Begriff des Tabu zugehörigen Erscheinungen in ihrer

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 390ff.

allgemeinen Entwicklung von den primitiven Dämonenvorstellungen bis herauf zu den Götterkulten bereits erörtert. So bleibt uns hier nur noch übrig, der besonderen Eigenschaften zu gedenken, die dem die Entwicklung der Tabumotive abschließenden Begriff der Heiligkeit der Götter für diese selbst und für den ihrem Schutz vertrauenden Menschen zukommt. Schon äußerlich bringt das Wort Heiligkeit den religiösen Wert des Begriffs darin zum Ausdruck, daß es in seiner eigentlichen Bedeutung nur entweder auf die Gotter oder auf Wirkungen, die irgendwie von ihnen ausgehen, anwendbar ist. Denn darin liegt der tiefere Sinn der in dem Wort enthaltenen Beziehung der Heiligkeit zu dem Heil, daß das Heil, das sie bringen, nicht in ihrem äußeren Tun, sondern in ihrer dem Menschen hilfreich zugewandten Gesinnung besteht, durch die sie in dem, der ihrer Hilfe vertraut, das Streben erwecken, selbst heilig zu werden. Dadurch unterscheiden sich die Gotter von den sogenannten „Heilbringern“ vieler Naturvölker, wie dem Raben der Tlinkit, dem großen Hasen der Algonkinindianer, die durch ihre Zauberkraft den Menschen in den Besitz der frühesten Kulturgüter gebracht haben, selbst aber nicht im geringsten heilig sind. Zugleich trifft jedoch dieser Begriff der Heiligkeit mit dem der Religion nahe zusammen, sobald man nur bei dieser von der in ihrem Namen enthaltenen äußeren Gebundenheit absieht und ihr Wesen ganz in die heiligende Wirkung, verlegt, die die Heiligkeit der Gotter auf den Menschen ausübt, und die, wie sie auf der Seite der Gotter in ihrer heilbringenden Tätigkeit, so auf der des heilsbedürftigen Menschen in dem Kultus sich äußert. So erscheinen auf den höheren Stufen des Gotterkultus mehr und mehr neben den äußeren Gütern, die der Mensch erringen möchte, als die beiden Hauptzwecke der Kulthandlung die Heiligung der Gotter und die an sie gebundene Selbstheiligung des Menschen. Damit zeigt dieser Begriff der Heiligkeit, daß das Wesen der Gotter selbst, mag es auch in den Anfängen des Gotterkultus noch ganz in den Wünschen aufgehen, die der Mensch ihnen in Gebet und Opfer entgegenbringt, doch in den den Gottern beigelegten Eigenschaften, vermöge deren er die Erfüllung jener Wünsche erhofft, von frühe an nicht hierauf beschränkt bleibt. Daß die Gotter die an sie gerichteten Wünsche erfüllen, ist frei-

lich bei der Bildung der Gottervorstellungen noch ganz die im Vordergrund stehende Seite ihres Wesens; aber zum Vollbringen gehört bei den Göttern wie beim Menschen das Wollen, das aus den seelischen Motiven entspringt, von denen sie in ihren Handlungen bestimmt werden. Der Satz „die Götter sind die Wünsche der Menschen“ trifft daher nur ihre äußere Wirksamkeit, nicht die inneren Eigenschaften, die aus der Heiligkeit ihres Wesens hervorgehen, und in denen die Idee der Heiligkeit selbst einer fortschreitenden Entwicklung unterworfen ist.

Die Bedeutung, die hiernach die Heiligung der Gotter im Kultus für die Entwicklung der Gottervorstellungen besitzt, wirft nun auch Licht auf die Beziehung der Begriffe des Heiligen und des Tabu zueinander. Das Tabu im weitesten Sinne umfaßt alles, was als Gegenstand der Scheu gemieden wird, weil seine Berührung oder seine Verwendung zu andern als zu bestimmten durch die Sitte festgestellten Zwecken als gefährlich oder mindestens nach den geltenden Normen der Sitte als verboten gilt. Auch das Heilige fällt daher in den Bereich des Tabu. Aber es scheidet sich von den anderen, primitiveren Formen desselben dadurch, daß es auf den inneren Eigenschaften der Götter und dann, in weiterer Übertragung, auf der Heiligung beruht, die die Gotter als die im spezifischen Sinne heiligen Wesen anderen Gegenständen mitteilen können. Die letzte Quelle des Heiligen bleibt daher, so weit auch durch solche Übertragungen das Gebiet sich ausdehnen mag, die Persönlichkeit der Götter. Ein Totem, welches nicht gegessen werden darf, ist tabu, nicht weil es um seiner selbst willen geschätzt wird, sondern weil an seinen Genuß die Furcht vor einer schädigenden Wirkung auf den Übertreter des Tabu geknüpft ist. So ist denn auch das Totem für einen nicht der gleichen Totemgruppe angehorigen Stammesgenossen keineswegs tabu, wogegen der Gott von dem der ihn verehrt auch gegenüber den Andersglaubigen vor Mißachtung seiner Heiligkeit geschützt wird. Nicht minder zeigt dies der Unterschied, der in dieser Beziehung zwischen der Verehrung der „heiligen Tiere“ und der Scheu vor den Totemtieren besteht. Mögen auch bei der Entstehung jener totemistische Überlieferungen mitgewirkt haben, sobald gewisse Tiere zu Verkörperungen der

Götter und dann weiterhin zu ihren Dienern und Begleitern werden, gehören sie mit zu jenen Gegenständen, auf welche die Götter ihre Heiligkeit übertragen. So fällt überhaupt die Grenze, die zwischen dem ursprünglichen Tabu und der Heiligkeit zu ziehen ist, im wesentlichen mit dem Unterschied der Dämonenfurcht und der Ehrfurcht vor den Gottern zusammen.

b. Die Dämonenfurcht und die Ehrfurcht vor den Göttern.

Furcht und Hoffen sind die Quellen, aus denen der Dämonen- wie der Götterglaube entspringt. Aber der unpersonliche Dämon ist die reine Verkörperung dieser Affekte. Ihn durch Zauber zur Erfüllung bestimmter Wünsche zu zwingen, die Gefahr, die von ihm droht, durch Gegenzauber zu beseitigen, ist die Triebfeder der Dämonenkulte. Höchstens in der Scheidung guter und böser Dämonen beginnen sich Motive zu regen, in denen allmählich der Übergang zu einer Ausbildung persönlicher Charaktere vorbereitet wird; doch diese bleiben noch unbestimmt, sie sind generelle, nicht individuelle, und der Kult, der sich ihnen zuwendet, bewegt sich noch ganz in dem Gebiet des magischen Zwangs. Bei den Gottern dagegen ist es von Anfang an der Wille, der die Naturordnung wie das menschliche Schicksal lenkenden persönlichen Wesen, an den sich der Kultus wendet. Darum gibt es zwar auch hier noch, aus dem alten Dämonenglauben herüberragend, neben den wohlwollenden mißgunstige und verderbliche Gotter; aber auch ihr Tun ist eine freie Tat ihres Willens und kann daher zum Guten gewendet werden. Dabei reicht dann mit diesem Gegensatz der Zauberschwang der Dämonenbeschwörung noch lange in die Gotterkulte hinein. Gebet und Opfer bleiben zunächst Zaubermittel. Je mehr sich jedoch die Götter zu freien, ganz nach eigenem Willen handelnden Persönlichkeiten entwickeln, um so mehr schwindet allmählich der Zwang: an die Stelle der Beschwörung tritt das Bittgebet und die Lobpreisung, an die Stelle des Zauberoپfers das Bündnis mit dem Gott und das Geschenkopfer, die beide die aus freiem Entschluß gewährte Gunst der Gotter gewinnen wollen. Indem diese Wendung untrennbar an die Entwicklung des persönlichen Wesens der Gotter gebunden ist, tritt nun aber hier der zweite Faktor,

der die Entstehung der Götter bestimmt, entscheidend ein: der Held in seinen das Mittelmaß menschlicher Größe überschreitenden Eigenschaften ist das Vorbild des Gottes, und der Gott selbst ist dessen ideale Vollendung. An der Gestalt des Helden, der wilde Tiere erlegt, die das Leben des Menschen gefährden, der den Sieg über feindliche Stämme erringt, und der dem schwächeren Genossen hilfreich beisteht, entwickelt sich das Bild eines Helfers, der dem einzelnen ein Retter aus der Not und der Gemeinschaft der Stammesgenossen im Krieg wie in der friedlichen Kulturarbeit ein Führer ist. Indem dieses Bild des idealen Helden das zauberkräftige Wirken der Dämonen in sich aufnimmt, und indem unter diesen die der direkten Einwirkung des Menschen unerreichbaren und doch tief in sein Leben eingreifenden Himmelsdämonen die Herrschaft gewinnen, vollzieht sich jene schöpferische Verschmelzung dieser Elemente, die oben an einigen Beispielen zu schildern versucht wurde. Doch wenn hierbei das Schwergewicht auf die Außenseite der Vorgänge fallen und demnach zunächst das dämonenhafte Wesen der Gotter in den Vordergrund treten mußte, so nimmt umgekehrt hier, wo es sich um die geistigen Eigenschaften handelt, der Held nicht bloß die erste Stelle ein, sondern in Wahrheit ist er es allein, der zu dem äußeren Leben der Gotter die seelischen Motive hinzubringt. So liegt es denn in dieser ihrer wichtigsten Eigenschaft, in der Persönlichkeit, notwendig begründet, daß ihr geistiges Wesen den idealen Helden zur Grundlage hat. Die Dämonen sind in ihren geistigen Eigenschaften entwicklungslos. Ihre Sonderung beruht durchweg auf äußeren Verhältnissen ihres Wirkens, und selbst der Gegensatz der guten und bosen Dämonen bleibt auf Gattungsscharaktere beschränkt, die höchstens da, wo diese Gestalten mit der Helden- und Gottersage sich mischen, zuweilen einen individuelleren Gehalt gewinnen. Indem dagegen in dem Helden der ideale Mensch zum Vorbild des Gottes wird, tritt zugleich die dämonische Natur des Gottes um so mehr zurück, je ausgeprägter sein persönlicher Charakter wird.

Gewinnen so, wie dies die späteren Theogonien im mythologischen Bilde schildern, im Kampf mit den Dämonen die Götter ihr eigenes geistiges Wesen, so sind nun auch die Affekte, die das Verhalten des

Menschen gegenüber diesen Mächten bestimmen, von denen er im Wechsel der Zeiten sein Schicksal abhängig glaubt, für die geistigen Eigenschaften beider kennzeichnend. Die gemeinsame Grundlage aller der Regungen, die der Mensch den Dämonen wie den Gottern gegenüber empfindet, ist das Gefühl der Scheu. Aber dieses Gefühl spaltet sich in zwei Richtungen, die zugleich die Stufen einer Entwicklung vom Dämon zum Gott bezeichnen: den Dämonenglaubigen beherrscht allein die Furcht, den bosen Dämon fürchtet er um seiner Bosheit willen, den guten, weil er sich scheut sein Wohlwollen einzubußen; dem Gott gegenüber erhebt sich die Furcht zur Ehrfurcht. Diese Furcht, die mit Verehrung verbunden ist, wird darum auch, um sie von den niederen Graden der Ehrfurcht zu unterscheiden, die auch der Mensch und namentlich der Held genießen kann, schlechthin Gottesfurcht genannt. Während die Dämonenfurcht, entsprechend dem gleichförmigen Charakter der Dämonen selbst, im wesentlichen dieselbe bleibt, ist die Gottesfurcht ganz und gar abhängig von dem persönlichen Charakter der Götter, und sie nimmt daher gegenüber jedem einzelnen eine abweichende Form an. Die reiche Abstufung, die den Gefühlen überhaupt eigen ist, kommt so auch bei diesen den höchsten Glaubensobjekten entgegengebrachten Gefühlen zum Ausdruck, und der aller Religion dauernd innewohnende polytheistische Zug hat wohl in dieser Vielseitigkeit der religiösen Gefühle seine fruchtbarste Quelle. Dem Reichtum der mit religiöser Ehrfurcht gepaarten Affekte vermag, so lange das religiöse Bewußtsein der mythologischen Anschauung nicht entraten kann, nur eine Mehrzahl individueller Gottercharaktere zu genügen. Erst eine begriffliche Lauterung der Gottesidee, die hinter der Einheit die lebendige Persönlichkeit zurücktreten läßt, wandelt die einzelnen, in konkreten Gottergestalten verwirklicht gedachten Richtungen des göttlichen Seins in Attribute um, die sie der einen Gottheit beilegt. Nun können zwar, wie wir oben sahen, von der Scheidung des geistigen Wesens der Gottheit in einzelne Eigenschaften Hypostasen ausgehen, die selbst wieder den Charakter selbständiger göttlicher Persönlichkeiten annehmen (S. 124 ff.). Aber indem neben ihnen die Einheit der Gottesidee erhalten bleibt, bewahren sie zugleich die Natur der Attribute. Dennoch konnte diese Ver-

bindung von Attribut und Hypostase nicht entstehen, wäre sie nicht bereits vorgebildet in den polytheistischen Religionen, sofern diese ein System zusammengehöriger, einander in ihren Funktionen ergänzender Gotter voraussetzen. Darum hat der Plural „die Gotter“ nicht bloß die Bedeutung einer Vielheit, sondern vor allem die einer Einheit dieser Vielheit. Noch stärker betont diese Einheit der den Griechen schon in früher Zeit gelaufene Ausdruck „das Göttliche“ (*τὸ θεῖον*), neben dem noch als eine Erinnerung an den dämonischen Ursprung der Gotter das *δαίμονιον* steht. Seine Hauptquelle hat jedoch dieser Einheitsbegriff nicht sowohl in einer gleichartigen äußeren Macht der Gotter — hier teilen sie sich in die verschiedenen Weltgebiete, Himmel und Erde, Meer, Unterwelt und in die einzelnen Kulturen und Berufe — als vielmehr in den allgemeinsten geistigen Eigenschaften. Wie das geistige Wesen des Menschen ein gleichartiges ist, so muß es auch das der Gotter als der nach dem Vorbild des Menschen geschaffenen Ideale sein; ja für sie gilt dies wegen ihrer überragenden geistigen Größe in gesteigertem Maße, da für sie, die keinen Mangel kennen, alles hinwegfällt, was die Ausbildung ihrer geistigen Kräfte hemmen könnte. Aus der Idee dieser Einheit ist daher früher schon der Gedanke einer einheitlichen Weltregierung als ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal des Götter- von dem Dämonenglauben geboren worden, wie sehr auch die aus diesem herüberreichenden Überlebense und die dichterischen Ausschmückungen des Gottermythos jenen Gedanken immer wieder verdunkeln mögen. Nicht in einem obersten Gott, der eine Übertragung der Idee des irdischen Herrschers auf den Himmel ist, noch weniger in einem urzeitlichen Geisterglauben zweifelhafter Herkunft, endlich auch nicht in einem Stammesgott, in dessen ursprünglichem Charakter das geistige Wesen der Gottheit keineswegs eine besonders hervortretende Seite bildet, sondern in dem Gedanken der Einheit der göttlichen Weltregierung und in der damit eng verbundenen Einheit der geistigen Attribute der Gotter, darf man daher wohl den Keim jener Idee einer einzigen Gottheit erblicken, die freilich in ihrer ausgebildeten Form ebenso wenig dem primitiven menschlichen Bewußtsein wie dem Anfang der Geschichte angehört.

2. Die Heilkeitsattribute der Götter.

a. Weisheit und Allwissenheit.

Jene Attribute der Gotter, die deren Heiligkeit ausmachen, sind demnach nicht die äußeren der Macht und des Wunders, die ihnen zu Gebote stehen — über diese verfügen auch die Dämonen innerhalb ihres Gebietes — sondern die inneren, geistigen Eigenschaften, und sie sind es allein, um derenwillen der Mensch ihnen die höchste Ehrfurcht zollt, die er andern Menschen und die er selbst den Helden versagt. Welches sind aber diese dem Wesen der Gottheit untrennbar zugehörigen Attribute?

Eines von ihnen haben wir, da es eng mit der Entstehung der Gottervorstellungen zusammenhängt, bereits kennen gelernt: die Weisheit. Da, wie alle Eigenschaften der Gotter, so auch diese ursprüngliche und bleibendste nach ihrem Inhalt der menschlichen Sphäre entlehnt ist, nach ihrem Umfang aber diesen Inhalt ins Unbegrenzte steigert, so bleibt schließlich der Begriff nach Inhalt wie Umfang derart unbestimmt, daß für ihn nur die formale Definition einer „höchsten Weisheit“ übrig bleibt. Sucht man endlich für diesen Grenzbegriff dennoch einen positiven Inhalt zu gewinnen, so ergibt sich als der in der Entwicklung der Gottervorstellungen freilich nur in Annäherungen erreichbare, dann aber von der Philosophie festgehaltene Begriff einerseits die Allwissenheit, andererseits, da alles unzulängliche Wissen zum Irrtum führt, die nie irrende Weisheit als das endgültige Attribut der Gottheit. Indem das geistige Wesen dort von der Seite des Wissens, hier von der des Handelns aufgefaßt wird, bilden jedoch diese beiden idealen Forderungen zugleich die absolute Einheit der im menschlichen Geiste mannigfach auseinandergehenden Grundformen des geistigen Seins, des Denkens und des Handelns, die in der Gottheit, die alles weiß und niemals irrt, zusammenfallen. Denn in ihr gibt es kein Schwanken der Motive, das ihre Entschlüsse verzögern, keine Reue, die sie zu einer Berichtigung begangener Fehler bewegen konnte. Augustin hat diese Konsequenz der absoluten Gottesidee ausgesprochen in den Worten: „Gott denkt die Dinge und sie sind.“

Doch die Idee einer unendlichen Weisheit, für die Denken und Handeln und darum in der letzten Zuspitzung dieser Idee Denken und Sein eins sind, ist ein Grenzbegriff des religiösen Denkens, der in den konkreten Gestaltungen des religiösen Lebens niemals Wirklichkeit besitzt. Vielmehr kann er hier überall nur den dunkeln Hintergrund bilden, von dem eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen sich abhebt, in denen jene ideale unendliche Einheit von verschiedenen Seiten her in endlichen Bildern sich spiegelt. Eine notwendige Folge davon ist, daß es, wenn wir in die absoluten Weisheitsattribute selbst das Wesen der Gottheit verlegen, eine Vielheit vollkommener Gotter überhaupt nicht gibt, sondern daß diese nur in jenem relativen Sinne möglich sind, in welchem sich das menschliche Bewußtsein die Attribute der Weisheit in dem höchsten ihm erreichbaren Maße verwirklicht denken kann. Da aber dieses menschliche Bewußtsein selbst sich entwickelt, so sind auch die Göttervorstellungen in einen Fluß der Entwicklung gestellt, der mit dem Moment beginnt, wo Dämonen und Helden in ihrem Zusammenwirken die frühesten menschenähnlichen Gotter erzeugen, bis zu dem andern, wo diese persönlichen allmählich in überpersönliche Wesen übergehen. Denn von allen andern Attributen, die der Gottheit beigelegt werden, ist es nun vornehmlich das der Allwissenheit, das diese Grenze ihres persönlichen Daseins bezeichnet, da die Schranke oder, wie es in diesem Fall ausgedrückt werden kann, die Scheidung von Motiv und Entschluß die unaufhebbare Bedingung persönlichen Lebens ist. Darum hält die Volksreligion, die des persönlichen Lebens der Gotter nicht entraten kann, notwendig auch an ihrer menschlichen Begrenztheit fest. Mogen die Leidenschaften und Kämpfe, der Neid, der Zorn und die allzu menschlichen sinnlichen Triebe, mit denen der Mythos die Gotterwelt ausstattet, schließlich aus dem Kultus verschwinden, ein rein menschliches Motiv bleibt zurück, das, in der Bedürftigkeit des Menschen begründet, die unübersteigbare Schranke des sinnlichen Daseins auf die Gottheit überträgt. Daß die Gottheit den Wünschen, die ihr der Mensch in Gebet und Opfer nahebringt, willfahre, daß sie also je nach der Beschaffenheit dieser Wünsche Entschlüsse fassen oder auch rückgängig machen könne, dies ist

die Voraussetzung des Kultus selbst, so lange dem in ihm stattfindenden Verkehr des Menschen mit Gott eine praktische Bedeutung in dem Sinne beigelegt wird, daß der Mensch durch seine kultischen Handlungen eine Erfüllung seiner Wünsche erreichen will, mögen nun diese auf die diesseitige oder auf eine jenseitige Welt gerichtet sein. Soll diesem Ansturm menschlicher Wünsche gegenüber jene absolute Gottesidee, in der auch diese letzte ihr im religiösen Kultus gezogene Schranke fällt, sich durchsetzen, so bleibt daher eine Ausgleichung zwischen den praktischen Ansprüchen des religiösen Kultus und den Forderungen der absoluten Gottesidee nur dadurch möglich, daß der Mensch diese Idee als eine völlig transzendente, ihre Umsetzung in einen dem subjektiven Denken erfaßbaren Begriff aber als einen Vorgang auffaßt, der die Beschränkung, die aus den Bedingungen dieses anschaulichen Denkens entspringt, in das transzendente Objekt selbst projiziert. In der Praxis des religiösen Lebens äußert sich dann diese Subjektivierung der Gottesidee, die zugleich ein letzter Rest anthropomorpher Gottesvorstellungen ist, darin, daß die Wirklichkeit in allen ihren Teilen als ein aus der unendlichen göttlichen Weisheit hervorgegangenes Erzeugnis des göttlichen Willens angesehen wird, dem der Mensch, dessen eigenes Schicksal in diesem Willen eingeschlossen ist, sich fügen muß. Unverkennbar ist in dem gegenwärtigen religiösen Kultus der christlichen Welt diese Auffassung im Wachsen begriffen, wenn auch der alte Gedanke einer magischen Beeinflussung der Gottheit, aus dem dereinst aller Kultus entsprungen ist, immer noch weite Volkskreise und mit ihnen den offiziellen Kultus beherrscht.

b. Die Gerechtigkeit.

Eng verbunden mit der Weisheit gilt als ein zweites Hauptattribut der Götter die Gerechtigkeit. Aus der Weisheit stammt das Gesetz, nach welchem Gott die Welt regiert und die Geschieke der einzelnen lenkt. So verhalten sich beide wiederum zueinander wie Wissen und Handeln: die höchste Gerechtigkeit ist im Lichte der absoluten Gottesidee ein unmittelbarer, keinen besonderen Entschluß fordernder Akt der göttlichen Weisheit. Aber noch mehr als diese hat jene Idee einer höchsten Gerechtigkeit in der Entwick-

lung der Göttervorstellungen einen langen, von Hemmungen und Irrungen unterbrochenen Weg zurückgelegt. Denn mögen auch Weisheit und Gerechtigkeit als ideale Grenzbegriffe zusammenfallen, diese demnach ebenso allumfassend und fehllos gedacht werden wie jene, die empirische Wirklichkeit umgibt beide mit den gleichen Mängeln, indem, wie das ideale Wissen das ideale Handeln in sich schließt, so nicht minder der Irrtum des Erkennens den des Wollens mit sich führt, da nunmehr beide zueinander in das Verhältnis von Intellekt und Affekt treten. Nicht der Intellekt als solcher, der in die Götter verlegt deren Weisheit ausmacht, sondern der ihn begleitende Affekt, der ihr Handeln bestimmt, prägt ihrem Walten den Stempel des Gerechten oder Ungerechten auf; und dieser Gegensatz beeinträchtigt nicht bloß das gerechte Walten der Gotter, sondern er läßt es auch an allen den Schwankungen teilnehmen, den dieser Begriff in seiner menschlichen Entwicklung bietet. Und noch ein anderes Motiv greift hier hemmend ein. Die Gotter bilden eine für sich bestehende Welt, der der Mensch Gehorsam schuldet, in deren freiem Willen es aber hegt, ob sie sich um ihn kümmern oder nicht. Denn hier überträgt sich das Verhältnis des Herrschers zu seinen Untertanen, nicht weniger wie andere menschliche Verhältnisse, in gesteigertem Maße auf die Gotterwelt. So ereignet sich hier die größte Paradoxie, die die religiöse Entwicklung kennt: der Mensch hat aus seinem innersten Bedürfnisse heraus die Gotter geschaffen, er selbst aber hat vor allem den Bedürfnissen der Gotter zu genügen, damit es ihm wohl ergehe auf Erden. So sind es wesentlich zwei Ursachen, die dieses Attribut der göttlichen Gerechtigkeit innerhalb der beginnenden Götterkulte truben und es zum Teil in das volle Gegenteil der ihm innerhalb eines reiferen religiösen Bewußtseins zuerkannten Bedeutung verkehren. Erstens nimmt das Attribut der göttlichen Gerechtigkeit zunächst an allen den Mängeln teil, denen der Begriff der menschlichen Gerechtigkeit innerhalb eines barbarischen Zeitalters unterworfen ist; zweitens ist dieser Begriff durchaus einseitig vom Standpunkt der Götter aus bestimmt: die Gerechtigkeit des Menschen besteht in seinem Gehorsam gegenüber den Gottern, die Gerechtigkeit der Gotter darin, daß sie diesen Gehorsam belohnen und den

Ungehorsam bestrafen. Je mehr diese ursprüngliche Gerechtigkeit der Gotter einer ethisch gereifteren Auffassung als Ungerechtigkeit erscheint, um so bedeutsamer, auch für die Entwicklung der ethischen Begriffe, ist aber dieser Wandel; und um so bezeichnender ist es für die hier waltende Heterogonie der Zwecke, daß es schließlich doch gerade die religiöse Entwicklung gewesen ist, die diese gewaltige ethische Umkehrung in die Idee einer höchsten Gerechtigkeit herbeigeführt hat.

Zunächst liefert nun dieser ethische Unwert des ursprünglichen Begriffs der gottlichen Gerechtigkeit den überzeugenden Beweis, daß die Rechtsordnungen der menschlichen Gesellschaft ursprünglich keineswegs unter dem Einfluß der frühesten Gotterkulte entstanden sind. Wie vielmehr die gottliche Gerechtigkeit nach allen ihren Eigenschaften an dem Maßstab der menschlichen gemessen wird, so trägt sie auch in ihren Vorzügen wie Mängeln die Spuren der Bedingungen an sich, die das menschliche Zusammenleben in seinem Schwanken zwischen Liebe und Haß, Hilfe und Streit mit sich führt. Wie die Gotter ein diesem menschlichen gleichendes Leben führen, so wird auch auf ihr Verhältnis zum Menschen das der höchsten Vorgesetzten zu ihren Untergebenen übertragen. So sind die ersten Grundlagen des sozialen und darum auch des sittlichen Lebens von der Erde in den Himmel gewandert, nicht umgekehrt. Die Religion und der religiöse Kultus wurzeln aber zunächst nicht in sittlichen Motiven, sondern einzig und allein in dem Wunsch des Menschen, die Gunst der Gotter und dadurch Heil für sich selbst zu gewinnen. Dem entspricht das Motiv, das anfänglich die Gerechtigkeit der Gotter wie die des Menschen ausmacht oder, besser gesagt, ersetzt: die Rache. Wie der Mensch die ihm zugefügte Unbill rächt, indem er seinem Gegner die gleiche oder eine ihr womöglich gleichwertige Schädigung zufügt, so rachen die Götter die ihnen zugefügte Unbill, die in der Vernachlässigung ihres Kultus oder auch, wo das Ehrgefühl des Menschen selbst besonders entwickelt ist, in dem menschlichen Übermut besteht, der sich im Vollgefühl seines Glückes den Göttern gleichstellt. Umgekehrt dagegen belohnen die Götter den, der treu ihrem Kultus obliegt und sich demütig ihrem Willen beugt. Das

sind die Züge, die uns, wenn auch nach der Eigenart der Völker mannigfach abgetont, doch im wesentlichen übereinstimmend überall entgegentreten, wo die religiöse Überlieferung noch in eine relativ frühe Zeit zurückreicht. Hier sind die griechischen Götter Homers nicht weniger auf den ihnen schuldigen Opfertribut bedacht wie der israelitische Jahwe, nur daß bei diesem das Motiv der Alleinherrschaft die Strenge, mit der er über seinem Kultus wacht, und damit den vorwiegend drohenden und strafenden Charakter des Gottes bedingt, während anderseits allerdings die Übertragung der patriarchalischen Stammesordnung auf das Verhältnis des Gottes zu seinem Volke in höherem Maße geeignet ist, auch in allen Angelegenheiten des weltlichen Lebens Verkehr und Sitte unter den Schutz des Gottes zu stellen¹⁾.

Doch wenngleich die Idee der Gerechtigkeit menschlichen Ursprungs ist, so ist es doch der Götterkult, unter dessen Schutz diese Idee herangereift ist und schließlich jenem Grenzbegriff einer höchsten Gerechtigkeit entgegengeführt hat, der zuletzt als ein Attribut der Gottheit stehen bleibt. Der Weg zu diesem Ziel führt auch hier durch die Reihe der Gotterkulte. In ihnen sucht der Mensch für sich und für die Gemeinschaft, der er angehört, die Hilfe der Gotter. Zunächst bedient er sich dazu kaum anderer Mittel als derer, mit denen er die Dämonen beschwört. Aber der persönliche Gott widerstrebt dem magischen Zwang der Kultzeremonien. So tritt, je erhabener das Bild des Gottes wird, an die Stelle des Zwangs der freie Wille des Gottes selbst, der durch die ihm im Kultus bewiesene Ehrfurcht gewonnen werden muß. Damit wandelt sich der Zauber, den der Mensch auf den Gott auszuüben sucht, mehr und mehr in ein Gebot, das der Gott an den Menschen richtet, und

¹⁾ Hat die Vielgestaltigkeit des griechischen Gotterhimmels im Verein mit der größeren Vielgestaltigkeit des Lebens diese Entwicklung, wie man wohl annehmen darf, verzögert, so treten dafür die verschiedenen Stadien derselben, besonders in dem in der Geschichte der Dichtung, dann auch der Philosophie sich ausprägenden Geist der Zeitalter um so deutlicher auseinander. Hier bieten Homer, dieser wieder etwas abweichend in Ilias und Odyssee, Hesiod, die Hymnendichtung, endlich die Tragiker eine Reihe, in der sich augenfällig das sittlich religiöse Weltbild der Zeiten und zum Teil auch das der verschiedenen Bevölkerungen spiegelt. Vgl. hierzu und zu dem Folgenden Max Wundt, Geschichte der griechischen Ethik, Bd. I, Kap. IV—VI.

indem dieses Gebot an alle ergeht, die sich, durch gemeinsame Bedürfnisse getrieben, in gemeinsamen Kulturen den Gottern nahen, treten die Ordnungen, die das Verhalten des Menschen zum Menschen regeln, in die Reihe der Güter ein, die die Gottheit in ihren Schutz nimmt. So bemächtigt sich die Religion der Sittlichkeit, nicht weil diese ursprünglich auf göttlichen Geboten beruht, sondern weil die im gemeinsamen Kult verehrten Götter sich notwendig auch zu Beschützern des gemeinsamen Lebens erheben. Damit werden die Götter zu Rächern nicht bloß der gegen sie selbst begangenen Verfehlungen, sondern zugleich der andern, deren sich der Mensch gegen den Menschen schuldig macht, und indem den Göttern auch diejenigen Verfehlungen nicht verborgen sind, die dem Auge des weltlichen Richters entgehen, steigert sich die bindende Kraft der Gebote der Sitte, und die äußere, durch Zwang und Gewohnheit aufrecht erhaltene Norm wird zu einem inneren Pflichtgebot, dessen Verletzung, wo sie sonst ungesühnt bleibt, der Strafe der Götter nicht entgehen kann¹⁾.

Indem die Gebote der Sitte unter die Obhut der Götter gestellt werden, wirkt nun aber dieser Vorgang nicht minder auf die Götter selbst versittlichend zurück. Eine bedeutsame Folge dieser Rückwirkung ist es, daß gleicherweise bei Gottern wie Menschen der sinnliche Affekt der Rache durch die sittliche Forderung der Strafe abgelöst wird. Für die Götter ist dieser Übergang unmittelbar daran gebunden, daß das zwischen Menschen begangene Vergehen nunmehr als ein Vergehen gegen die Götter selbst gilt. Auch die Götter sind Rächer, nicht strafende Richter, so lange sie nur den an ihnen selbst begangenen Frevel bedrohen. Strafen im eigentlichen Sinne des Wortes verhängen sie erst von dem Augenblick an, wo sie die unter Menschen geltenden Gebote der Sitte in ihren Schutz nehmen. Nun aber werden sie zu höchsten Richtern, weil sie vom Irrtum menschlicher Richter frei sind. Die ältesten Gesetzgebungen werden darum entweder, wie der Mosaische Dekalog, dem Gott selbst in den Mund gelegt, oder der Herrscher er-

¹⁾ Über die Beziehungen, in denen hierbei die verschiedenen Faktoren der religiösen zu denen der sittlichen Entwicklung stehen, vgl. meine Ethik⁴, I, S. 41—108.

läßt sie im Namen des Gottes, — eine Wendung, die in gewissen formelhaften Einleitungsworten von dem Gesetzgebungswerk des babylonischen Königs Hammurabi an zum Teil bis zum heutigen Tage erhalten geblieben ist.

Indem nun die Vorstellung, die Gotter seien die Schöpfer und Erhalter der äußeren Weltordnung, dieser andern, nach der sie das oberste Richteramt der sittlichen Welt ausuben, zu Hilfe kommt, bezeichnet die hier in den Vordergrund tretende Idee der strafenden Gottheit deutlich den Wandel, den unter dem Einfluß der Gotterkulte und in Wechselwirkung mit dem sittlichen Leben das Attribut der göttlichen Gerechtigkeit erfährt. Dabei bildet besonders die Zeit, auf die sich die strafende Gerechtigkeit der Götter erstreckt, ein Merkmal von symptomatischer und zugleich, wie es scheint, von allgemeingültiger Bedeutung, so daß, ähnlich wie mit der Steigerung der Kultur die geschichtliche Erinnerung größere Zeiträume umspannt, so die Wirkungen der göttlichen Gerechtigkeit mit der Steigerung und Vertiefung der Gotterkulte fortan sich über zunehmende Zeiträume erstrecken, um schließlich, wie bei allen Attributen der Gottheit, mit der Idee des Unendlichen abzuschließen. Im allgemeinen läßt sich aber der Verlauf dieser Entwicklung in drei Stadien scheiden. Im ersten folgt die Strafe schnell der Tat, und noch steht dabei der Frevler gegen die Götter im Vordergrund, während namentlich geringere Vergehen des Menschen gegen den Menschen der Rache des Beschädigten überlassen bleiben. Auch erstreckt sich die göttliche so wenig wie die menschliche Strafe über das Leben des Taters hinaus. Dies ist die Vorstellung, die uns noch in den homerischen Epen, namentlich in der Ilias begegnet. Daneben richtet sich die Raschheit des Strafvollzugs nach der Macht der Gotter: Zeus tötet durch seinen Blitzstrahl den Frevler im Moment der Tat, die andern Götter uben meist später erst durch Krankheit und andere Heimsuchungen ihre Vergeltung. In einem zweiten Stadium trifft die Strafe, wenn sie den Schuldigen verfehlt, dessen Nachkommen. Die Entstehung dieser Idee einer von Geschlecht zu Geschlecht fortwirkenden Vergeltung ist ubrigens sichtlich von allgemeinen Kulturbedingungen abhängig. Wir begreifen, daß das Auftauchen

dieses Gedankens einer Erbsunde, deren Strafe den Schuldlosen treffen kann, der damit die Schuld eines Ahnen sühnen muß, einer patriarchalischen Stammesordnung, wie der israelitischen, in welcher die Reste eines Ahnenkultus nachwirken, näher liegt als einer kriegerischen Gesellschaft, wie sie uns das homerische Epos schildert. So ist es denn zwar beiden gemeinsam, daß die Sorge um die Zukunft nicht über das irdische Leben hinausreicht; aber dem Israeliten bietet der feste Glaube, daß Jahwe die Sünden der Väter, wenn nicht an ihnen, an den Nachkommen ahndet, eine Aushilfe, die ihn unentwegt auf die Gerechtigkeit seines Gottes vertrauen läßt. Freilich führt die Zuversicht, jede Tat, sei sie gut oder böse, finde irgend einmal ihren Lohn, zugleich die Überzeugung mit sich, jedes Mißgeschick, das einen Menschen treffe, sei eine Strafe für begangene Schuld, eine Vorstellung, die, um die Gerechtigkeit des Gottes gegen alle Zweifel zu sichern, dem schuldlos leidenden Menschen das schwerste Unrecht zufügt. Der Dichter des Buches Hiob hat dem hier sich eröffnenden Zwiespalt zwischen Sittlichkeit und Religion in den Anklagen des duldenden Hiob wider Jahwe und seine gesetzestreuen Bekenner einen ergreifenden Ausdruck gegeben. Gemilderter tritt uns die gleiche Form der religiösen Vergeltungsidee bei den Griechen der nachhomerischen Zeit entgegen. Daß der einzelne seine Glücksgüter auch den Nachkommen gesichert sehen mochte, ist, wo eine friedliche Kultur Platz gegriffen hat, ein überall verbreitetes Streben. Daß es zum Glück des einzelnen gehore, von ruhmvollen Vorfahren abzustammen, und mit dem Besitz tüchtiger Söhne gesegnet zu sein, ist daher ein Gedanke, der in Pindars Oden wie in Herodots Geschichtserzählung des offeren wiederkehrt, und zu ihm bildet der andere, den die Tragiker in mannigfachen Variationen behandeln, daß die Schuld der Ahnen an den Enkeln gestraft werde, die Kehrseite¹⁾. Aber gerade in den Mysterienkulten, auf die die tragische Dichtung als ihre Ursprungsstätte hinweist, und die ihrerseits aus den alten Ackerkulten hervorgegangen sind, kundet sich auch schon der Übergang in das dritte Stadium an. Er ist in den orphischen Mysterienkulten sowie in der mit diesen zusammenhängenden pythagorei-

¹⁾ M. Wundt, Geschichte der griechischen Ethik, I, S. 104 ff., 159 ff.

sehen Lehre vorbereitet. Seine Vollendung findet er in der Platonischen Philosophie. Hier mündet die griechische Entwicklung in jenen Unsterblichkeitsglauben, der, aus den Nachwirkungen alter Totenkulte hervorgegangen, früher oder später überall den Gottermythus in sich aufnimmt. Er ist es, der insbesondere auch das Attribut der gottlichen Gerechtigkeit seiner Vollendung entgegenfuhr, indem er die Strafe, die der Schuld gebührt, als deren unausbleibliche Folge auffaßt. Wo sie den Lebenden verschont, da trifft sie den Schuldigen um so sicherer in der jenseitigen Welt. Wir werden die Entwicklung dieser Vorstellung unten näher verfolgen. Hier mußte nur insofern ihrer gedacht werden, als sie es ist, die das zweite Heiligkeitsattribut, die Gerechtigkeit, der gleichen Vollendung zuführt, die das erste, die Weisheit, in der Idee der Allwissenheit gefunden hat, als deren notwendige Folge hier zugleich die Idee der absoluten Gerechtigkeit erscheint. Denn der allwissende Gott kennt jede Schuld, auch die geheimste, und so entgeht kein Mensch seiner vergeltenden Gerechtigkeit; ja die Anschauung liegt nun nahe genug, nicht das diesseitige, sondern erst das jenseitige Leben sei überhaupt der Schauplatz, auf dem Lohn und Strafe dem einzelnen zuteil werden, und die Gerechtigkeit Gottes betätige sich nicht zum wenigsten darin, daß sie dem von irdischem Glück Begünstigten die Erwerbung einer künftigen Glückseligkeit mehr erschwere als dem, der auf Erden von Trubsal heimgesucht sei. »Es ist leichter,« sagt Jesus, »daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als ein Reicher in das Reich Gottes.« Der hier angeregte Gedanke führt dann aber weiterhin zu der Frage: wer ist überhaupt schuldlos? Hat jeder Mensch seine Sunde, so hat auch jeder seine Strafe zu tragen. So fordert denn jenes Attribut der absoluten Gerechtigkeit um so mehr, je weniger es an sich eine Ausnahme duldet, seine Ausgleichung durch das dritte Attribut der Heiligkeit: die Barmherzigkeit.

In dem Maße, als die Idee der Vollendung des menschlichen Lebens in einer jenseitigen Welt den Begriff der gottlichen Gerechtigkeit zum absoluten Ideal erhebt, und als im Gegensatze dazu der Unwert des gegenwärtigen menschlichen Daseins empfunden wird, erwacht in dem religiösen Bewußtsein der Trieb nach Er-

lösung. Zwei Motive treffen in diesem Trieb zusammen: das Gefühl der Mängel und Leiden des eigenen Daseins, und das Gefühl der unbegrenzten Ehrfurcht vor der Gottheit. Beide bestimmen sich gegenseitig: die menschliche Beschränktheit fordert als Gegensatz ein absolut unbeschränktes Sein, das der Mensch schließlich in der zum Unendlichen erhobenen Gottheit verwirklicht sieht; und diese Gottesidee macht wiederum dem menschlichen Bewußtsein die engen Grenzen seines persönlichen Lebens fühlbar. Darum ist der Gedanke der Erlösung ein spätes Erzeugnis religiöser Entwicklung, das eine überpersönliche Gottheit mit den Eigenschaften der Allwissenheit und absoluten Gerechtigkeit voraussetzt.

c. Die Barmherzigkeit.

Hier ergibt sich nun aber, daß die zweite dieser Eigenschaften nicht festgehalten werden kann, wenn sie nicht mit dem Hauptmotiv, das der Idee jener überpersönlichen Gottheit zugrunde liegt, in Widerstreit geraten soll. Wie kann der Mensch, der aus der Beschränktheit und Bedürftigkeit seines eigenen Wesens heraus diese Idee geschaffen, die Wirklichkeit einer solchen Gottheit ertragen, ohne dieser absoluten Gerechtigkeit gegenüber als ein Opfer seines eigenen Ideals in nichts zu versinken? Da ist es die dritte absolute Eigenschaft, die, direkt aus dem menschlichen Erlösungstrieb geboren, der göttlichen Gerechtigkeit zur Seite tritt: die unendliche Barmherzigkeit. Eine wichtige Abzweigung des Göttermythos, der Jenseitsmythos, wurzelt in der Tat, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, in den Entwicklungen, die er in den Kulturreligionen gefunden, zu einem wesentlichen Teile in dem Kampf dieser beiden Motive, der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit. In den älteren Religionen ist die Gerechtigkeit das herrschende Prinzip. Sie waltet am unbeugsamsten, wenn, wie im alten Israel, Lohn und Strafe ganz in das diesseitige Leben verlegt werden. Wo dagegen die Vergeltung dem Jenseits zugehört, da regt sich auch frühe schon, vor allem in den Geheimkulten der Kultur- und vielleicht selbst mancher Halbkulturvölker, das Streben, durch die Hilfe der Gotter von den Schrecken des Todes befreit zu werden. Aber selbst in den Mysterienkulten der Griechen, die besonders

in späterer Zeit ganz diesem Streben gewidmet sind, bleiben die Mittel zur Gewinnung der Gunst der Gotter äußerliche, ebenso wie diese Gunst selbst eine äußere, durch Opfer und magische Zeremonien zu gewinnende ist. Noch ist das Erbarmen nicht zu einem unveräußerlichen Attribut der Gottheit geworden. Diesen Schritt haben erst die beiden großen Erlösungsreligionen getan: der Buddhismus und das Christentum. Beide freilich auf verschiedenen Wegen: der Buddhismus, indem er das Erbarmen mit der leidenden Kreatur als die erlosende Macht im eigenen Bewußtsein des Menschen den gewalttätigen und erbarmungslosen Göttern der äußeren Welt entgegenhält, das Christentum, indem es die Attribute der höchsten Gerechtigkeit und der höchsten Barmherzigkeit in der unendlichen göttlichen Gnade vereinigt denkt.

Wie jede große Umwälzung des menschlichen Denkens, so ist aber auch diese nur teilweise in der Linie der vorangegangenen religiösen Entwicklung erfolgt; zu einem andern, in diesem Fall ungleich wesentlicheren Teile verdankt sie ihre gewaltige geschichtliche Wirkung dem Gegensatz und dem Kampf gegen das Vorangegangene. Buddha läßt die alten Gotter bestehen, doch sie gehören, ähnlich den Kasten und andern Einrichtungen der menschlichen Gesellschaft, der äußeren Welt an. Selbst das Brahma, diese höchste Steigerung der alten Gottesidee, ist bloß das äußere Leben der Seele, nicht das geistige Sein selbst, das der Mensch nur in seinem eigenen Bewußtsein findet. Noch mehr wendet sich die Predigt Jesu direkt gegen den starren jüdischen Gesetzesglauben. »Es ist gesagt: Auge um Auge, Zahn um Zahn, ich aber sage euch: nicht dem Bosen widerstehen, sondern wer dich schlägt auf die rechte Wange, dem biete auch die andere«, und: »Es ist gesagt: du sollst lieben deinen Nächsten und hassen deinen Feind, ich aber sage euch: liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger«. Im Vergleich mit dem Gegensatz dieser von Jesus selbst absichtlich in scharfem Kontrast einander gegenübergestellten sittlichen Anschauungen verschwindet die Verbindung, die der monotheistische Gedanke zwischen beiden Religionen herstellt. Sie tritt um so mehr zurück, je tiefer zugleich die Kluft ist, die den eifersüchtigen Gott Israels, der jeden Übertreter seiner Gebote mit Vernichtung be-

droht, von dem Gott Jesu scheidet, dessen Wesen der erste Johannesbrief in die Worte faßt: »Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm!« Hier fließen alle andern Attribute der Heiligkeit in diesem letzten der Liebe zusammen, das darum die Gottheit selbst ist, und durch das der Mensch eins mit der Gottheit wird.

3. Die Objektivierungen der Heiligkeit.

a. Heilige Plätze, Kultmale, Tempel.

Wenn die Heiligkeit als ein geistiges Wertprädikat in der Persönlichkeit der Gotter begründet ist, so bleibt sie jedoch keineswegs auf diesen ihren ursprünglichen Sitz beschränkt, sondern mehr als irgendein anderes der gottlichen Attribute trägt diese innere Eigenschaft die Macht in sich, auf andere Gegenstände überzugehen, die irgendwie direkt oder indirekt mit den Gottern in Beziehung stehen. Es mag sein, daß gerade der geistige Charakter der Heiligkeit, durch den diese der sinnlichen Anschaulichkeit, mit der sich die Phantasie das Äußere der Götter vergegenwärtigt, entbehrt, einer solchen auf unsichtbaren Wegen erfolgenden Übertragung freien Raum läßt. Liegt doch in diesem Mangel einer bestimmten sinnlichen Form für den Begriff des Heiligen zugleich das Mystische, Geheimnisvolle begründet, welches das Walten der Gotter von früh an umgibt und sie schließlich in unsichtbare, rein geistige Wesen verwandelt. Unter den hierher gehörigen Erscheinungen, die wir unter dem Namen der »Objektivierungen der Heiligkeit« zusammenfassen können, nimmt nun die Übertragung auf den Ort, an dem die Gottheit verehrt wird, der Verbreitung und wohl auch der zeitlichen Entstehung nach die erste Stelle ein. Zugleich scheidet sich hier der Gotterkult dadurch, daß er feste Plätze wählt, an welche die von der anwesend gedachten Gottheit wie ein Kontagium ausströmende Heiligkeit gebunden bleibt, von den meist beliebig ihren Ort wechselnden Dämonen- und Fetischkulten. Dabei sind durchweg solche Plätze durch ihre Naturbeschaffenheit ausgezeichnet. Bald sind es Waldlichtungen, bald eingeschlossene Gebirgstäler, oder, wo natürliche Begrenzungen

fehlen, da wird ein freier Raum durch Pfähle und andere Merkzeichen als heiliger Kultraum gegen seine Umgebung abgegrenzt. So sind diese von der Kultgenossenschaft in der freien Natur gewählten Kultstätten die Vorläufer der späteren Tempel, und es ist zunächst das aus dem Bedürfnis des gemeinsamen Kultus entspringende Motiv der Einfriedigung der Kultstätte, das gelegentlich schon auf einer den eigentlichen Gotterkulten vorangehenden Stufe, z. B. bei den Totemkulten der Australier und den Vegetationskulten der Puebloindianer, zu einer ähnlichen Wahl fester Kultplätze führt. Dennoch pflegen in solchen Fällen den letzteren andere, zu der Einfriedigung hinzutretende Merkmale zu fehlen, die vor allem mit bestimmten, speziell den Gotterkulten angehörigen Riten, besonders den Opferriten zusammenhängen, und an die wesentlich jene von dem Gott auf seinen Kultort übergehende Heiligkeit gebunden ist. Natürlich ist nicht ausgeschlossen, daß, wie die Dämonenfurcht eine Vorstufe der Ehrfurcht vor den Göttern ist, so auch bei allen jenen Zauberkulten, die längere Zeit an der gleichen Stelle abgehalten werden, an dieser selbst ein Hauch dieses Zaubers haften bleibt. So ist schon bei primitiven Stämmen der Glaube verbreitet, an bestimmte Naturobjekte, wie Bäume und Quellen oder auch bloß an bestimmte Orte, sei ein Zauber gebunden.

Sind in derartigen Erscheinungen zweifellos Vorläufer des den Platz des Gotterkultus umschwebenden Zaubers anzuerkennen, so scheidet sich nun aber dieser von jenen wesentlich dadurch, daß der Gott selbst fortwährend mit der ganzen Fülle seiner Macht an jedem der Plätze, die zu seinem Kultus ausersehen sind, wirksam gedacht wird. Diese Vorstellung findet in der Errichtung eines festen Kultmales, das diese Anwesenheit bestimmter fixiert, seinen Ausdruck. Dieses Kultzeichen besteht in einem Pfahl oder Stein, der enger als der umgebende Kultplatz mit der Persönlichkeit des Gottes assoziiert wird. Besonders der Pfahl wird so wegen der allgemeinen Ähnlichkeit seiner Gestalt mit der des Menschen zum besonderen Sitz des Gottes. Er regt daher unmittelbar dazu an, dieser schematischen Ähnlichkeit durch die Einzeichnung einzelner Züge, wie der Augen, des Mundes, der Nase, am oberen als Kopf gedachten Teil nachzuhelfen. So entsteht das primitive, in

seiner äußeren Gestalt einem Fetisch ähnliche Gotterbild. Gleichwohl unterscheidet sich dieses Bild durch zwei Merkmale, die der weit verbreiteten Ansicht, der Gotterkult habe selbst als Fetischkult begonnen, durchaus widersprechen. Ein erstes, äußerliches Merkmal besteht schon darin, daß dieses primitive Gotterbild das feste Zentrum einer Kultstätte ist, während der Fetisch beliebig herumgetragen werden kann. Insbesondere gilt dies auch für diejenigen Fetische, die in ruckwärtsgekehrter Entwicklung, wie Kruzifixe, Marien- und Heiligenbilder, aus Objekten eines Gotterkultus zu Fetischen geworden sind. Das zweite, wesentlichere Merkmal liegt aber darin, daß Fetisch und Götterbild zwei ganz und gar abweichenden mythologischen Entwicklungen angehören, vermöge deren sich zwar ein Gotterbild, sei es nun ein Produkt primitiver oder fortgeschrittener Kunst, in einen Fetisch verwandeln kann, niemals aber umgekehrt ein wirklicher Fetisch, der das Objekt der früher geschilderten charakteristischen Fetischkulte bildet, sich, soweit unsere Kenntnis des Fetischismus reicht, zu einem eigentlichen Gott weiter entwickelt hat¹⁾. Auch ist es nicht im geringsten wahrscheinlich, daß jemals in einer prähistorischen Zeit in diesen mit den allgemeinen psychologischen Eigenschaften des Menschen eng zusammenhängenden Erscheinungen andere Gesetze maßgebend gewesen seien als heute. Daß ein Gebilde primitiver Kunst eine sehr verschiedene Bedeutung haben kann, je nach der Entwicklung, der es angehört, ist nicht zu bezweifeln. Einem geometrischen Ornament läßt sich z. B. oft nicht ohne weiteres ansehen, ob es primär entstanden oder erst durch eine fortschreitende Stilisierung zu einem solchen geworden sei: nur aus dem Zusammenhang, in dem es mit andern der gleichen Entwicklung angehörenden Objekten steht, läßt sich im allgemeinen diese Alternative entscheiden. Ganz so kommt es nun bei einem fetischartigen Bild auf die Umgebung an, in der es gefunden wird, und auf die Kultur, der es angehört, ob es wirklich Objekt eines Fetischkultus jemals gewesen ist. Aus dem Bild allein auf den Kult zurückzuschließen, ist um so weniger erlaubt, je verschiedener die Kulte

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 285ff.

sind, um die es sich handelt¹⁾. In der Tat sind aber in diesem Fall die Ausgangspunkte der Entwicklung gänzlich verschiedene. Der genuine Fetisch, wie er uns vor allem in den Kulturen der zentral- und westafrikanischen Völker begegnet, ist durchweg ein Kunstprodukt, in der Regel die rohe Nachbildung einer menschlichen, seltener einer tierischen Form, besonders des Angesichts. Das primitive Gotterbild geht dagegen entweder auf ein in der Natur vorgefundenes, oft auch anscheinend nur zum Zweck, als Ortszeichen zu dienen, zugeschnittenes oder behauenes Objekt, einen Pfahl oder Stein zurück. Dieses Objekt ist dann wohl gelegentlich mit den Andeutungen eines Gesichts, das die Anwesenheit des Gottes an dem Kultort bezeichnen soll, versehen; doch kann dies ebenso gut dauernd unterbleiben. So dienten bei den semitischen Völkern zumeist heilige Steine als Kultmale. Der steinerne Opferaltar der Israeliten und der Obelisk des ägyptischen Tempels erscheinen so als die beiden, nach verschiedenen Richtungen gehenden Entwicklungen des ursprünglichen Kultzeichens: bei dem Opferaltar ist die Haupthandlung des Kultus, das Opfer, auf das Kultmal übertragen worden; der Obelisk verkundet als weithin sichtbares Zeichen die Stätte, wo der Gott verehrt wird²⁾. An der Form des Altars läßt sich bisweilen noch diese Entstehung aus dem Kultmal verfolgen. Er bleibt bei den Semiten ein hoch aufgerichteter Stein, so lange man bloß das Blut des Opfers an seinem Fuß ausgießt. Wird das Opfertier verbrannt, so wandelt sich das Kultmal in den Kultherd um, der nunmehr dem Altar die bleibende Form eines Tisches gibt. Erscheint dem gegenüber der Obelisk als eine architektonische Steigerung des ursprünglichen Kultmals, so schließen sich dem nun weiterhin die Formen des Turmbaus an, die, nachdem der freie Kultplatz durch den Tempel ersetzt ist, das Wohnhaus des Gottes nach außen kennzeichnen. Mit dieser Spaltung des ursprünglichen Kultmals differenziert sich dann auch die Heiligkeit des

¹⁾ Vgl. über solche von den Mythologen sogenannte Fetische bei den Griechen Gruppe, Griechische Mythologie, Bd. 2, S. 772ff., und de Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, S. 27ff. Bei den Germanen K. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte, I, S. 214ff.

²⁾ W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 128ff.; Volkerpsychologie Bd. 3², S. 253ff.

Kultplatzes: der Tempel als Ganzes ist heilig; zugleich gewinnt aber im Innern der Altar mit seiner Umgebung als die Stätte, an der die Gottheit das Opfer entgegennimmt, eine erhöhte Heiligkeit¹⁾.

Wie der Steinpfeiler bei den Semiten, so ist bei vielen indogermanischen Völkern der Holzpfeiler in früherer Zeit ein verbreitetes Kultmal. Ist die ursprüngliche Bedeutung beider vermutlich die gleiche gewesen, so scheiden sie sich jedoch teilweise in ihrer weiteren Entwicklung. Die Umwandlung in ein Götterbild läßt der Stein bei den Hilfsmitteln einer primitiven Kunst nur in unvollkommener Weise zu. Um so leichter fugt sich ihr der holzerne Pfeiler, bei dem überdies von vornherein die Assoziation mit der menschlichen Gestalt näher liegt. Vor allem aber kommt hier der Zeichnung der Hauptteile des Angesichts die leichtere plastische Formgebung zu Hilfe. Wie bei dem Kultstein die Entwicklung zum Opferaltar, so ist daher bei dem Kultpfeiler die zum Götterbild die näher liegende. Gleichwohl kommt auch hier dem Götterbild schwerlich die Priorität zu. Läßt sich doch das Bild leicht aus einer Ergänzung des schlichten Kultmals, kaum aber dieses aus einer Reduktion des ersteren entstanden denken. Nicht minder spricht für diese Entwicklung die Tatsache, daß in vielen slawischen Sprachen die Wörter für Stab, Pfeiler, Balken die Bedeutung »Götteridol« angenommen haben²⁾. Mit der namentlich im Anschluß an den Tempelbau eintretenden Vervollkommenheit der Steinplastik wird dann das dauerndere Material auch für das Götterbild verwendbar, und Götterbild und Opferaltar werden nun innerhalb des

¹⁾ Zu welchen Konsequenzen die Auffassung der Pfeiler, Pfeiler, Steine und anderer Kultmale als fetischartiger Götter führen kann, zeigen die Ausführungen Herm. Schneiders über den Ursprung der ägyptischen Religion (Kultur und Denken der alten Ägypter, 1907, S. 371ff.). Nach diesem Autor sollen die ägyptischen Götterkulte mit der Verehrung von Stein- und Tierfetischen begonnen haben. Unter dem Einfluß der »Schreiber« seien dann diese in die späteren Götter übergegangen, neben denen aber auch noch weiterhin Steine als Götter verehrt wurden, daher man z. B. den Obelisken besondere Priesterschaften zugeweiht habe. Die persönlichen Götter sollen schließlich durch die ägyptischen Schreiber erfunden worden sein, weil diesen der Kultus von Steinen und Tieren nicht mehr der menschlichen Würde zu entsprechen schien! (S. 377f.)

²⁾ Meringer, Indogermanische Forschungen von Brugmann und Streitberg, Bd. 17, S. 159f.; Bd. 18, S. 278f.

heiligen Raumes zu Objekten von höherer Heiligkeit, jener als unmittelbares Zeichen der Anwesenheit des Gottes, dieser als der Ort, an dem der Mensch in Gebet und Opfer der Gottheit naht.

Die durch das Kultmal oder durch Altar und Gotterbild gekennzeichnete Stätte teilt endlich ihre Heiligkeit den sonstigen Inhalten mit, insofern diese nicht durch ihr eigenes unheiliges Wesen den heiligen Raum beflecken, wo es nun meist besonderer Reinigungszeremonien bedarf, um dessen Heiligkeit wieder herzustellen. Darin wiederholen sich die dem Tabu eigenen Gegensätze des Reinen und des Unreinen auf einer dem spezifischen Charakter des Heiligen entsprechenden höheren Stufe. Wie die Verletzung der Heiligkeit den Ort des Kultus entweiht, so verleiht dieser Ort den Dingen, die seinem Schutz anvertraut werden, oder dem Menschen, der ihn in frommer Ehrfurcht betritt, die Weihe der Heiligkeit. So bewahrten die Germanen ihre Feldzeichen während des Friedens an ihren Kultstätten (Tacitus Germ. cap. 7). Amulette empfangen nach einer weit verbreiteten Anschauung eine erhöhte schützende Macht durch die Weihe im Tempel. Vor allem aber ist es der Mensch, der im heiligen Raum dieser Heiligung in verschiedenen Formen teilhaft wird. In erster Linie ist es der Priester, besonders während er kultische Handlungen vornimmt, außerdem aber dauernd, wenngleich in vermindertem Grade, durch den Übergang dieser vom Beruf ausstrahlenden Heiligkeit auf die Person seines Trägers. Wichtiger noch sind hier diejenigen Formen der Heiligung, deren jeder Mensch teilhaft werden kann und deren sich im allgemeinen drei unterscheiden lassen. Die erste, seltenere, die zumeist an die Kultstätten bestimmter Orakelgötter gebunden ist, besteht in der prophetischen Erleuchtung, die der Gott dem mitteilt, der sich an dem geweihten Ort zum Schläfe niederlegt. Die zweite, die an die als Heilgötter verehrten Gottheiten gebunden zu sein pflegt, ist die der heilenden Kraft, die teils den in den geheiligten Bezirken vorgenommenen, nicht selten in wirkliche therapeutische Maßregeln hinuberspielenden Riten, teils aber auch den geheiligten Orten als solchen zugeschrieben wird. Endlich die dritte, wahrscheinlich die älteste, besteht in dem Schutz, den der geheiligte Bezirk oder Tempel dem Verfolgten gewährt,

ohne Rücksicht auf die Ursache solcher Verfolgung. Der heilige Raum schützt ebenso den, dessen Leben von dem verfolgenden Feinde bedroht ist, wie den Verbrecher, der, so lang ihn der geheiligte Raum umschließt, dem Arm der weltlichen Gerechtigkeit entzogen bleibt, wie endlich den Fremdling, der in Zuständen einer primitiven Kultur des Schutzes entbehrt, der ihm in seiner Heimat von Stammes- und Sippenossen zuteil wird. Diese Bedeutung der geheiligten Stätte in der dreifachen Form eines Asyls für den Verfolgten, den Verbrecher und den Fremden ist wohl eine der frühesten, die den Kultort in seiner äußeren Wirkungsart kennzeichnen¹⁾. Zugleich aber hat hier das unabhängig von Motiven des Gotterkultus sich regende Bedürfnis nach solchen Schutzorten frühe schon zur Abgrenzung derartiger Bezirke auch außerhalb der eigentlichen Kultstätten geführt. Namentlich auf das Haus und Feld der Hauptlinge oder auf das Männerhaus ist so bei manchen Naturvölkern die schützende Macht des Heiligtums übertragen worden, und in ihrer Anwendung auf den Schutz des eigenen Hauses reicht dann diese Übertragung, gehoben durch das Freiheitsbewußtsein der einzelnen Persönlichkeit, in die spätere Kultur hinüber.

Führt bei den heiligen Plätzen, Kultmalen und Tempeln das Motiv der Heiligkeit durchgehend auf den Gott selbst zurück, so unterscheiden sich jedoch davon solche Objekte, denen nicht eine generelle, allen Gegenständen der gleichen Art gemeinsame, sondern nur eine individuelle Heiligkeit eigen ist. Dahin gehören heilige Bäume, Quellen, Flüsse, Berge, an die entweder bestimmte religiöse Erinnerungen, wie zumeist an die heiligen Berge, geknüpft sind, oder die, wie die heiligen Quellen, den Schutz einer der Heilgottheiten genießen, oder die, wie in vielen Fällen die heiligen Bäume, wegen ihres hohen Alters als heilig gelten. Es mag sein, daß singuläre Objekte solcher Art schon in der Zeit der Dämonenkulte als Behausungen zauberhafter Wesen galten, und daß die Scheu vor diesen Wesen von dem späteren Götterglauben assimiliert wurde,

¹⁾ Vgl. über diese Verhältnisse des Asyls bei zahlreichen Naturvölkern Alb. Hellwig, Das Asylrecht der Naturvölker, Berliner Juristische Beiträge, herausgeg. von Kohler, Heft 1, 1903, und Nachträge dazu Zeitschrift für vergl. Rechtswissenschaft, Bd. 19, 1906, S. 169ff.

wie ja auch die allerwärts verbreiteten Wald-, Feld- und Hausgeister, die lange vor den Gottern bereits existierten, in die Herrschaft der Götter mit übernommen worden sind. Auch mag da und dort die an die Götter gebundene Heiligkeit auf solche Gegenstände des Damonenglaubens übergegangen sein. Dafür spricht, daß diese Objekte im Vergleich mit den unmittelbar den Göttern geweihten durchweg nur in sehr vermindertem Grade an dem Attribut der Heiligkeit teilnehmen. Vor allem gilt dies da, wo sich nicht, wie zumeist bei den heiligen Bergen und besonders bei den heiligen Quellen, Beziehungen zur Wirksamkeit bestimmter Gotter ausgebildet haben.

b. Heilige Handlungen.

Den heiligen Gegenständen treten heilige Handlungen als eine wichtige zweite Form der Objektivierung des Heiligen gegenüber. Wie es dort vor allem der Ort ist, an dem der Gott anwesend gedacht wird, so hier die der Gottheit zugewandte Kulthandlung, auf die diese Heiligkeit ausstrahlt. Dabei verstärken sich beide Momente wechselseitig. Der Kult erweckt immer von neuem die Vorstellung der Gegenwart des Gottes an dem Kultort; und das Gefühl dieser Gegenwart verleiht der Kulthandlung einen erhöhten Grad der Heiligkeit im Vergleich mit der nämlichen, die an einem andern Ort vorgenommen wird. Darum ist, falls, wie in Rom, ein privater Familienkult dem öffentlichen zur Seite tritt, das Haupterfordernis des Kultraumes der in einen Altar umgewandelte häusliche Herd, von dem sich dann die seine Bewohner schützende Heiligkeit auf das ganze Haus übertragen kann.

Unter den Formen heiliger Handlungen stehen nun wegen ihrer frühen und allgemeinen Verbreitung diejenigen voran, in denen sich die Beziehung des Heiligen zu dem Tabu am dauerndsten erhalten hat: die der Lustration. Diese ist in ihrer Entwicklung vom primitiven Dämonenglauben bis zu den Gotterkulten früher besprochen worden (Bd. 4², S. 409ff.). Für ihre innerhalb der letzteren erfolgende Erhebung zur heiligen Handlung ist hier vor allem die Umkehrung des Lustrationsaktes bezeichnend, die Besprenkung mit Wasser, besonders mit solchem, das aus heiligen Quellen

stammt oder durch spezifische Zeremonien zuvor geheiligt wurde, und die das Feuer vertretende Beräucherung oder die dieser äquivalente Salbung mit heiligen Ölen (ebenda S. 417f.). Dabei gehen aber diese beiden spezifischen Heiligungsmittel nach zwei Richtungen. Zunächst sind sie den Gottern zugewandt, deren Altäre und Kultmale mit heiligen Wassern oder mit dem geheiligten Blut der Opfertiere besprengt werden, und zu denen der Rauch der heiligen Kräuter und der verbrannten Opfer emporsteigt. Sodann beziehen sie sich auf die Betenden und Opfernden selbst, die durch diese Handlungen zur Einheit mit der Gottheit und zur eigenen Vergöttlichung gelangen wollen. Hier schließen sich dann die spezifischen Heiligungsriten an, die uns unten als Bestandteile des religiösen Kultus beschäftigen werden, und auf die daher an dieser Stelle nur als einer besonders wichtigen Form der Objektivierung der göttlichen Heiligkeit hingewiesen werden soll.

c. Das Mysterium der Heiligkeit.

Die Objektivierung der Heiligkeit ist ein mystischer Vorgang, in welcher Form sie auch gedacht werden mag, ob als eine von der Gottheit ausgehende magische Übertragung oder als eine in der Seele des Gläubigen sich vollziehende Heiligung, die in der Kulthandlung ihren Ausdruck findet. Der Gottheit selbst ist dieser mystische Zug ursprünglich fremd. Denn den Gottern als persönlichen Wesen kommt vermöge der in sie übergehenden höchsten Steigerung der geistigen Eigenschaften das Attribut der Heiligkeit an und für sich zu. Auf sie angewandt wohnt also diesem Attribut nichts schlechthin Unbegreifliches bei: es ist ein Grenzbegriff, der den notwendigen Fortschritt einer im menschlichen Bewußtsein beginnenden und vermöge der natürlichen Triebkräfte des menschlichen Geistes über dasselbe hinausgehenden Entwicklung abschließt. Anders steht es mit den Objektivierungen der Heiligkeit. Bei ihnen ist es nicht mehr eine mit diesem höchsten Attribut geistigen Lebens ausgestattete Persönlichkeit, der die Heiligkeit innewohnt, sondern diese ist substratlos geworden, auf die Kultstätte, das Kultmal oder auf andere mit der Gottheit in Beziehung gebrachte Gegenstände, schließlich auf die Kulthandlungen des

Menschen und die ihnen dienenden Heiligungsmittel übergegangen. Hier ist daher das Geistige nicht bloß entkörperert, es ist zugleich zu einem unpersönlichen Wesen geworden, das sich ebenso dem erkennenden Denken wie einer irgendwie als möglich gedachten sinnlichen Anschauung entzieht. Dabei trifft nun aber das als letztes Produkt der Objektivierung gottlicher Heiligkeit entstandene Motiv der Selbstheiligung des Menschen mit der Rückwirkung zusammen, die der rein geistige, nur zufällig und äußerlich an physische Gegenstände gebundene Charakter jener Objektivierungen auf die Götter ausübt. Auch sie werden nun zu rein geistigen Wesen, die nicht, wie die alten Gotter, in der Natur, sondern jenseits aller Natur stehen. Hat sich diese Idee in dem Gottermythos bereits mannigfach in den Vorstellungen von einer besonderen, aber immer noch in räumlichem Zusammenhang mit der menschlichen stehenden Welt vorbereitet, so fugt endlich diese letzte Vertiefung der religiösen Idee dazu noch den Gedanken eines den räumlichen und zeitlichen Bedingungen des natürlichen Daseins überhaupt entzogenen, von aller Erscheinung nur das Geistige in sich bewahrenden Wesens der Gottheit. Damit wird die Gottesidee transzendent gegenüber dem Naturbegriff, aber sie bleibt immanent dem Geiste des Menschen, dessen Heiligung nunmehr mit der Heiligung der Gottheit selber zusammenfällt.

4. Die heiligen Zahlen.

Zwischen den tiefgreifenden Wirkungen, die die Objektivierung der Heiligkeit auf die religiöse Entwicklung und, von dieser ausgehend, auf die Idee eines transzendenten geistigen Seins überhaupt ausübt, und jenen äußerlichen Beziehungen, die an beliebigen, mit der Gottheit in Verbindung gebrachten Objekten haftet, steht schließlich eine dritte Form der Heiligung mitten inne: das ist die Heiligung gewisser Begriffe und ihrer Anwendungen auf Gegenstände. Eine mittlere Stellung nimmt sie insofern ein, als sie vermoge dieser Anwendungen an die Objektivierungen der Heiligkeit in konkreten Gegenständen sich anschließt, durch die Fixierung in Begriffen aber in das geistige Gebiet hinüberreicht. Insbesondere da, wo irgendwelche Begriffe und die sie bezeichnenden Worte und Schrift-

zeichen auf dämonische oder gottliche Wesen bezogen werden, nehmen solche Begriffe dann den Charakter des Magischen oder mindestens des Mystischen an: der Begriff birgt eine geheimnisvolle oder zauberhafte Macht in sich. In dem Wort- und Schriftzauber sind uns diese der Ausbildung der eigentlichen Heiligkeitseinstellungen zum Teil lange schon vorausgehenden, zugleich aber weit in sie hineinreichenden Erscheinungen bereits begegnet (Bd. 4², S. 281f.). Von besonderer Bedeutung ist aber unter ihnen eine Gruppe, die vor andern durch ihre weite Verbreitung wie durch ihre enge Beziehung zur Heiligkeit ausgezeichnet ist: die heiligen Zahlen.

a. Selbständige und anhängende Heiligkeit.

Nimmt man den Begriff der »heiligen Zahlen« im weitesten Sinne, so umfaßt er zwei Klassen von Zahlen. Die erste enthält solche, denen unabhängig von den Objekten, mit denen sie verbunden sind, eine heilige Bedeutung beigemessen wird; sie werden uns im folgenden hauptsächlich beschäftigen. Daneben gibt es aber noch eine zweite, an Umfang unbestimmtere Klasse, der nur in Verbindung mit als heilig geltenden Objekten ebenfalls eine gewisse Heiligkeit zukommt. Danach können wir beide Zahlen als solche von selbständiger und von abhängiger oder »anhängender« Heiligkeit unterscheiden. Das letztere, der »anhängenden Schönheit« der Ästhetik Kants nachgebildete Wort durfte wohl am klarsten den hier obwaltenden Unterschied ausdrücken. Natürlich soll aber dies nicht bedeuten, daß die Zahlen der ersteren Art nicht ebenfalls ihre Heiligkeit ursprünglich durch Übertragung gewonnen haben. Vielmehr wird die Untersuchung des Ursprungs dieser Heiligkeit gerade darin ihre Aufgabe sehen, die heiligen Objekte aufzufinden, von denen aus jene Zahlen ihre Heiligkeit empfangen. Doch zeichnet sich diese »selbständige« Heiligkeit wesentlich dadurch aus, daß die hierher gehorenden Zahlen diese bevorzugte Eigenschaft auch getrennt von den heiligen Objekten, mit denen sie verbunden sein können, als reine Zahlbegriffe bewahren. Daher kann es denn auch zweifelhaft sein, woher ihre Heiligkeit ursprünglich stammt. Darin aber, daß sie selbständige

heilige Zahlen geworden sind, besteht zugleich ihr mystischer Charakter, den die Zahlen von bloß anhangender Heiligkeit im allgemeinen nicht besitzen, wenngleich auch ihnen die Neigung zukommt, von einer Gruppe von Gegenständen auf eine andere überzugehen. Ein bezeichnendes Beispiel dieses meist nicht ausreichend beachteten Unterschiedes bieten die beiden ersten in der Reihe der auf die Einheit folgenden Zahlen: die Zwei und die Drei. Die Zwei in ihrer Anwendung auf Götter- und Freundespaare, göttliche Zwillinge oder dämonische Wesen, in denen sich die Gegensätze des Guten und Bösen verkörpern, endlich auf die Orte dieser Geister, auf Himmel und Holle, kann eine mehr oder minder geheiligte Bedeutung gewinnen. Diese schwindet aber, sobald sie von jenen Substraten losgelöst wird. Es gibt keine heilige Zwei an sich, sondern es gibt nur heilige Wesen oder heilige Orte, die in der Zweizahl vorkommen und, wo sie dies tun, auf die Zahl selbst etwas von ihrem heiligen Charakter übertragen. Dagegen ist die Drei eine echte heilige Zahl. Wohl ist die Heiligkeit auch bei ihr von der Dreiheit gewisser heiliger Objekte oder Verhältnisse ausgegangen. Aber sie bewahrt unabhängig von diesen Substraten jenen Charakter. Sie ist an und für sich heilig, und es wird ihr daher schon früh im Glauben der Völker ein magischer oder mystischer Wert zugeschrieben.

Die Zahlen von abhängiger Heiligkeit umfassen außer der Zwei zumeist noch die Vier, dann die Fünf, die Zehn und deren Vielfache. Auf die Stellung der Vier unter den heiligen Zahlen der Neuen Welt werden wir unten zurückkommen. In den Kulturländern der Alten schließt sie sich zunächst an die Zwei als eine durch das praktische Bedürfnis entstandene weitere Gliederung an: so in den vier Weltgegenden, den vier Winden, den vier Weltteilen, Teilungen, von denen dann allerdings auch gewisse mythologische Vierzahlen ausgegangen sind, die jedoch gegenüber den sonstigen heiligen Zahlen zurücktreten. Dahin gehören, offenbar als Übertragungen der Weltgegenden, die vier Weltalter (Hes. W. u. T. 109ff.), die vier Hesperiden (Apollodor II, 5, 11) u. a. Die 5, 10 und 20 hängen mit den durch die Finger und Zehen vorgezeichneten Zählmethode, der quinären, dezimalen und vigesimalen, zu-

sammen, und diese praktische Bedeutung ist ihnen allezeit aufgeprägt geblieben. Auch hat diese Anwendung vielfach über das aus Mythos und religiöser Vorstellung Entsprungene obgesiegt. Namentlich ist das dezimale System, das selbst wieder die andern Zählmethoden verdrängte, im Laufe der Zeit mehr und mehr in Verhältnisse eingedrungen, die zuvor von den Zahlen spezifischer Heiligkeit, der Neun, der Sieben und der Zwölf, beherrscht gewesen waren¹⁾. So hat die Zehn mit ihren Potenzen schließlich in der gesamten Kulturwelt die Vorhand gewonnen, von den zehntägigen Fristen und zehnköpfigen Körperschaften an bis zu den als weitere größere Einheiten burgerlicher und besonders militärischer Abteilungen wiederkehrenden Hundertschaften und Tausendschaften, den Jahrhundert- und Jahrtausendfeiern usw. Nur die zehntägige Woche und das zehnmonatliche Jahr haben sich trotz des in der französischen Revolution noch einmal gemachten Versuchs nicht durchzusetzen vermocht: hier war das Bedürfnis einer zureichenden Übereinstimmung der Zeitrechnung mit Mond- und Sonnenlauf allzu zwingend. Immerhin ist in dem fünfjährigen «Lustrum» der Römer ein Rest einer solchen Angleichung an das dekadische System zurückgeblieben. Denn das Lustrum ist aus dem alten zehnmonatlichen Jahr der Römer hervorgegangen, das, den Monat zu 30 Tagen gerechnet, zunächst durch vier jährliche Zusatztage ergänzt wurde und dann, nachdem sich dies fünfmal wiederholt hatte, ein Schaltjahr zu 306 Tagen erforderte²⁾. Gleichwohl ist es bemerkenswert, daß keine dieser auf das dekadische System gegründeten Einteilungen es vermocht hat, den Zehnerzahlen zu einer eigentlichen Heiligkeit zu verhelfen. Die Zehnerfristen und die Jahrhundertfeiern sind ebenso wie die Zehnerkörperschaften und die Hundert- und Tausendschaften im ganzen weltliche Zeiten, Feste und Körperschaften geblieben. Erst durch ihre Verbindung mit

¹⁾ Roscher, Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der alten Griechen, Abh. der sachs. Ges. der Wiss., Phil.-hist. Klasse, Bd. 21 Nr. IV, S. 13

²⁾ Mommsen, Die römische Chronologie bis auf Caesar, 1859, S. 47. Über weitere Zahlenspekulationen, bei denen die auch sonst des öfteren zur Fristenbestimmung benutzte Fünf mitgewirkt haben mag, vgl. H. Winckler, Die Weltanschauung des alten Orients, 1905, S. 14ff.

einer der heiligen Zahlen, namentlich der Drei oder Sieben, hat sich gelegentlich auch auf die Zehn etwas von deren Heiligkeit übertragen, oder es ist mindestens solchen Zehnerverbindungen der heiligen Zahlen eine erhöhte Bedeutung beigelegt worden: 70 ist der weitere Kreis der Junger Jesu (Luk. 10, 1), 300 Spartaner weihen sich bei Thermopyla dem Tode, 3000 Jahre beträgt der auf ein einzelnes Tierkreisbild fallende Teil des babylonischen Weltjahrs, 30000 Jahre wandert die menschliche Seele nach Empedokles durch Tierleiber (Emped., fr. 115 Diels). In einigen Fällen kommt auch die Vier in solchen dekadischen Steigerungen vor: so in der 40 jährigen Wustenwanderung der Israeliten, in der 40 tägigen Wanderung des Elia zum Berge Horeb (1. Kon. 19, 8), endlich in den 40 Tagen, die Jesus in der Wüste zubringt (Math. 4, 2). Doch sind diese Fristbestimmungen wohl nicht unabhängig voneinander, sondern die Zahl für diese Wanderzeit ist wahrscheinlich aus einer Legende in die andere übergegangen.

b. Die heilige Drei.

Unter den heiligen Zahlen von primärer Bedeutung steht in den Kulturgebieten der Alten Welt ohne Frage die Drei in erster Linie. Sucht man die Fülle der Beispiele, die namentlich H. Usener für die Heiligkeit der Drei gesammelt hat¹⁾, nach psychologischen Gesichtspunkten zu ordnen, so treten vor allem drei Motive hervor, die zugleich eine gewisse Entwicklungsfolge bilden. Diese spricht sich nicht bloß darin aus, daß gewisse unter diesen Motiven mutmaßlich den andern vorausgehen, sondern auch darin, daß sich die späteren und komplexeren leicht wieder in die früheren und einfacheren zurückverwandeln.

Voran steht hier die Dreiheit zusammengehöriger Gegenstände. Sie ist es, die mehr als jede andere zählbare Verbindung als ein geschlossenes Ganzes erscheint. Das zeigt sich schon bei der wahrscheinlich frühesten Form des Dreheitsmotivs, bei der Dreiheit der Personen. Die Drei schließen sich zur Gruppe, während Zwei ebensowohl sich verbinden wie entzweien können, daher

¹⁾ H. Usener, Dreiheit, Rheinisches Museum für Philologie, N. F. Bd. 58, 1903, S. 1, 161, 321 ff.

auch im Mythos dem Freundes- das Feindespaar gegenübersteht. Der Dritte schlichtet den Streit, und wo eine Entscheidung zwischen verschiedenen Meinungen nötig sein sollte, da führt er diese herbei. Darum stellt sich aber auch meist die Forderung ein, daß dieser Dritte zugleich den andern übergeordnet sei. So hat die Bevorzugung der Drei für die Bewertung menschlicher Verhältnisse nicht nur in den objektiven Bedingungen, die zur Bildung solcher Dreieinheiten führen, sondern auch in subjektiven ästhetischen und ethischen Bedürfnissen ihren Grund. Drei Personen, Vater, Mutter und Kind, bilden das einfachste Bild der monogamischen Familie. Eine Dreieinheit göttlicher Personen, zwei Gotter oder Gottinnen, überragt von einer dritten Gottheit, die Gottertrias, ist bei Babyloniern wie Ägyptern und Griechen die nächste Form, in der sich die Vorstellung einer Gottervereinigung gestaltet, die über eine größere Machtfülle als der einzelne Gott gebietet¹⁾. Zu einer mystischen Einheit verbunden, erscheint endlich die Trias in dem buddhistischen Triratna und der christlichen Trinität²⁾. Bei gewissen Dämonen- und Ungeheuerbildungen hat der Mythos besonders in der Zahl der Köpfe, der Augen, der Zungen, zuweilen auch der Beine der Drei den gewohnten Tribut gezollt. Man denke an den dreiköpfigen Kerberos, dessen Köpfe dann später auf 100 vermehrt wurden, an die bald drei-, bald durch Potenzierung der Drei neunköpfigen Schlangengeheuer der Sage, die Drachen mit drei Zungen, drei Reihen von Zähnen, die Riesen oder Schreckdämonen mit drei Augen. Jener Eindruck der Abgeschlossenheit, der sich mit der

¹⁾ Über babylonische Gottertriaden vgl. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, I, S. 244ff., über ägyptische Wiedemann, Religion der alten Ägypter, S. 60f., über griechische Usener, Dreieinheit, S. 189ff., 321ff.

²⁾ Hardy, Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken, 1890, S. 66f. Soderblom, Vater, Sohn und Geist, 1909, S. 17ff. Dabei legt die Scholastik des älteren Buddhismus noch vielen anderen Zahlen, unter ihnen besonders der Vier, der Fünf und der Acht, eine gewisse Heiligkeit bei, die man aber wohl der Klasse der »anhängenden« Heiligkeit zurechnen kann (Hardy, a. a. O. S. 48ff.). Übrigens ist es charakteristisch, daß die christliche und die buddhistische Philosophie im wesentlichen in übereinstimmender Weise die Einheit der Trinität durch psychologische Analogien dem Verstandnis näher zu bringen suchen, wie z. B. durch die Einheit von »Gedachtnis, Gedanke und Wille« oder »Gedanke, Wort und Tat«.

Gruppe der drei Personen verbindet, wird dann aber auch auf andere Objekte übertragen. Drei Bäume, drei Rosen, drei Früchte usw. kehren als bevorzugte Gruppen in Märchen und Sage wieder; und nicht am wenigsten sind es schließlich gewisse leblose in heiligem Gebrauch stehende Gegenstände, die entweder in dreifacher Zahl vorhanden oder aus drei miteinander verbundenen Stücken zusammengesetzt sein müssen, wie der heilige Dreifuß zu Delphi, auf dem die Pythia ihre Weissagungen erteilte¹⁾. Allen diesen Gestaltungen des Motivs der eine Einheit bildenden Drei haben schließlich die Pythagoreer ihre einfachste Form gegeben, indem sie das Dreieck für die vollkommenste geometrische Figur erklärten, weil sie die erste in sich abgeschlossene sei, im Gegensatz zu der durch die Zwei darzustellenden, ins unendliche strebenden geraden Linie. Indem den griechischen Mathematikern jede Zahl unmittelbar durch das ihr entsprechende geometrische Gebilde repräsentiert war, die Eins durch den Punkt, die Zwei durch die Gerade, die Drei durch das Dreieck, ergab sich ihnen so vor den andern die Drei als eine heilige Zahl.

Damit führt dieses erste zu einem zweiten Motiv. Wie der aus drei Personen, drei zusammengehörigen Objekten und schließlich aus drei gleichartigen Teilen gebildeten regelmäßigen Gruppierung das Attribut der Vollkommenheit zukommt, so ist auch die gesamte räumliche Welt ein Ganzes, das für eine frühe mythologische Anschauung in drei Teile gegliedert ist: in den Himmel, die Erde und die Unterwelt. Die Sonne auf ihrem täglichen Gang umkreist diese drei großen Weltgebiete. Wo das Auge bloß der sichtbaren Welt zugekehrt ist, da werden diese auch, wie noch in dem ursprünglichen Weltbild der Griechen, durch eine andere Dreiheit vertreten: durch den Himmel, das Weltmeer und die auf ihm schwimmende Erde. Die analoge Teilung setzt sich weiterhin fort auf die Erdteile: die drei Kontinente der Alten Welt sind als das letzte Erzeugnis dieser Dreigliederungen des Kosmos übrig geblieben. Auch der Gotterstaat pflegt sich nach der Dreiteilung der Welt wieder in drei Reiche zu sondern: in die Beherrscher des Himmels, des Meeres und der Unterwelt. Ein letzter Schritt in der Reihe

¹⁾ Zahlreiche weitere Beispiele bei Usener, *Dreiheit*, S. 187ff.

dieser Dreiteilungen ist es endlich, wenn in der jüdischen und christlichen Apokalyptik der Himmel und die Unterwelt in je drei Stockwerke geschieden werden, eine Anwendung, bei der jedoch, wie wir unten sehen werden die Sieben- der Dreizahl erfolgreich Konkurrenz gemacht hat¹⁾.

Zu dem Motiv der dreigliedrigen Gruppe und dem der drei Weltreiche, die beide zusammen wohl auch als räumliche Gestaltungen des Dreihheitsbegriffs angesehen werden können, gesellt sich endlich als letztes das der drei Zeiten. Die drei in den Zeitbestimmungen des Verbums zur Herrschaft gelangten Zeitstufen, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, bilden hier für uns die anscheinend einfachsten Formen des Zeitbegriffs. Aber wie in der Entwicklung der sprachlichen Formen die Unterscheidung dieser Stufen verhältnismäßig langsam gegen ältere, konkretere Vorstellungen verschiedener Zeitverhältnisse durchgedrungen²⁾, so ist auch bei der heiligen Drei diese Gliederung ein so spätes Produkt der Abstraktion, daß es bei den wichtigeren Gestaltungen zeitlicher Dreiteilung kaum mitgewirkt hat. Vielmehr pflegt sich hier eine naivere Auffassung des Zeitverlaufs auf die zwei Zeiten der Vergangenheit und Zukunft zu beschränken, zwischen denen ja die Gegenwart als ein fortwährend zerfließender Punkt liegt. Wenn daher je einmal in einem Gotterbild die Zeit selbst dargestellt werden sollte, wie bei dem altitalischen Janus, so begnügte man sich mit der doppelgesichtigen Form. Da übrigens die beiden Gesichter des Janus nach Osten und Westen gekehrt waren, so wurden hier die zeitlichen sicherlich nicht ohne die räumlichen Richtungen gedacht, und wahrscheinlich ist die letztere Beziehung die ursprünglichere und die auf die Zeit eine spätere Umdeutung gewesen³⁾. Allgemeiner hat die heilige Drei in ihrer Anwendung auf die Zeit in einer andern Form die Herrschaft errungen: in der Dreizahl der Handlungen, vor allem in der dreimaligen Wiederholung der gleichen Handlung zum Zweck ihrer Heiligung oder der unverbrüchlichen Sicherung

¹⁾ Bousset, Die Himmelsreise der Seele, Archiv für Religionswissenschaft, IV, 1901, S. 138ff.

²⁾ Vgl. Bd. 2³, S. 189ff.

³⁾ Zur Geschichte des Janus vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 91ff.

ihres Inhaltes. Drei Gebete müssen an die Gotter gerichtet, dreimal muß ihr Name angerufen werden, um ihre Gunst oder die Erfüllung der an sie gerichteten Wünsche zu erlangen. Drei Eide sollen geschworen, dreimal soll ein Versprechen wiederholt werden, drei Kreuze setzt in christlichen Ländern der Schriftunkundige an Stelle seines Namens unter das Dokument, das er unterzeichnen soll usw. Wie im Kultus und in der feierlichen Rechtsübung, so kehrt diese Dreiheit auch im Zauberbrauch wieder. Dreimal muß die Beschwörung ausgeführt werden, damit der Dämon aus dem Besessenen ausfahre, dreimal ein Geist um Mitternacht beschworen werden, dreimal muß man ein Zauberwort sprechen, dreimal einen Knoten schurzen, dreimal das gleiche träumen usw., damit der ausgesprochene Wunsch oder der Traum in Erfüllung gehe¹⁾.

In erweitertem Umfang und in einer tief in das praktische Leben eingreifenden, aber von dem mythologischen Gebiet weiter abrückenden Form begegnet uns sodann diese zeitliche Dreiheit in ihrer Übertragung auf die Vorgänge der Außenwelt, vor allem auf die Himmelserscheinungen und auf die von ihnen abhängigen oder ihnen analogen periodischen Naturerscheinungen. Auf den die Einteilung der Zeit vermittelnden Mondlauf angewandt führte die Dreiteilung zu der Einteilung des Monats in drei zehntägige oder in drei neuntägige Fristen, je nachdem man annähernd den sogenannten synodischen (genauer $29\frac{1}{2}$ tägigen) oder den siderischen ($27\frac{1}{3}$ tägigen) Monat oder, was jedenfalls das ursprüngliche gewesen ist, entweder die Zeit von einem Vollmond zum andern oder die Zeit vom Erscheinen der Mondsichel bei zunehmendem bis zu ihrem Verschwinden beim abnehmenden Monde, also die Dauer des «Lichtmonats» zugrunde legte²⁾. Im ersten Fall erhielt man die Einteilung in drei zehntägige, im zweiten die in drei neuntägige Perioden. Das Schwancken zwischen diesen zwei Einteilungen in den ältesten Kalenderrechnungen der Ägypter, Inder, Perser, Griechen, Germanen spricht schon dafür, daß hier die Drei eine entscheidende Rolle gespielt hat,

¹⁾ Zahlreiche Beispiele aus deutschem Volksaberglauben bei Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube s. v. Drei und Dreimal.

²⁾ Vgl. Roscher, Abh. der sächs. Ges. der Wiss., Phil.-hist. Klasse, Bd. 21, 1903, Nr. IV, S. 5ff.

da sie die konstante Teilungszahl blieb, die, wie es scheint, an manchen Orten erst spät und nicht ohne den Einfluß einer andern, ihr auch sonst den Rang streitig machenden heiligen Zahl, der Sieben, verdrängt wurde. Daneben kamen natürlich in jedem dieser Fälle zugleich die objektiven Verhältnisse des Mondlaufs fordernd zu Hilfe. Vom Monat hat sich dann die Dreizahl auf das Jahr übertragen, wo, ähnlich wie beim Mond die durch die Vollmondsphase fixierte Zweiteilung zunächst in eine Drei- und dann in die Vierteilung, so die Teilung in Sommer und Winter durch die Einschaltung des Frühlings in eine Dreiteilung übergang, worauf dann diese der heutigen Vierzahl der Jahreszeiten den Platz räumte¹⁾. An die drei Jahreszeiten schließen sich endlich die drei Lebensalter und an diese die drei Generationen, in die bei einer primitiven Gliederung die Gesellschaft zerfällt. Sie hat bei den Generationenbezeichnungen der Polynesiern und vielleicht auch bei der Bildung der eigentümlichen Form des polynesischen «Trial» mitgewirkt²⁾. Diese Teilung der Generationen ist übrigens noch in moderne Geschichtsauffassungen übergegangen, indem man in der Dreiheit, die annähernd auf ein Jahrhundert kommt, eine Grundlage für die Periodisierung der Geschichte erblickte³⁾.

Hieran schließt sich eine letzte Richtung, in der sich die heilige Drei entwickelt hat, und in der sie wohl ebenfalls zunächst von zeitlichen Anschauungen ausgeht, um dann die wichtigsten der vorangegangenen Bedeutungen in sich zu vereinigen: sie besteht in der Vorstellung dreier Stufen, in denen die übersinnliche in die sinnliche Welt übergeht. Es ist der Gedanke der dreistufigen Emanation der Welt aus der Gottheit, der allerdings noch nicht in der Entwicklung des eigentlichen Mythos, aber jedenfalls angeregt durch

¹⁾ Usener, a. a. O. S. 337f.

²⁾ Allerdings hat in dem sogenannten malayo-polynesischen Verwandtschaftssystem noch eine Zweiteilung weiterer Generationen, die jüngste und die älteste, sich abgezweigt; aber es ist sehr wahrscheinlich, daß diese Fünfzahl aus einer ursprünglicheren Dreiteilung durch die aus praktischen Bedürfnissen nahe gelegte Teilung der Jungen und der Alten in je zwei Gruppen hervorgegangen ist. Über den polynesischen Trial vgl. Bd. 2³, S. 51ff.

³⁾ Ottokar Lorenz, Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben, I, S. 217ff.

die in diesem vorhandenen Dreiheitsvorstellungen in der Philosophie zur Ausbildung gelangt ist. Schon bei Plato angedeutet, kommt er von Philo an in den späteren Systemen der Gnostiker und Neuplatoniker zum Durchbruch. Er hat seine Grundlage in dem allgemeinen Gedanken des Hervorfließens der Welt aus dem höchsten Sein. Dieses bedurfte, ebenso wie die Erhebung der einzelnen Seele zu Gott in der Ekstase, einer vermittelnden, das Wesen des rein Geistigen und des Sinnlichen in sich vereinigenden Stufe. Mit der Ausgestaltung der Gottesidee zu einer einzigen höchsten Persönlichkeit war dann das Streben, auch dieses Mittelreich als eine einzige Persönlichkeit vorzustellen, gegeben. Sie vereinigt nach der Anschauung Philos die Eigenschaften des stoischen Logos als weltbildender Kraft und eines obersten der Engel, eines Erlösers und Trösters der gepeinigten Seele. Dadurch neigt diese letzte Gestaltung der heiligen Drei zugleich zu Verbindungen mit den früheren Formen. Die drei Stufen der Emanation repräsentieren ebenso drei einander untergeordnete Formen persönlichen Daseins wie drei Phasen eines allumfassenden kosmischen Prozesses, und in solchem Ineinanderfließen geht schließlich der ursprünglich leitende Gedanke selbst verloren, oder er wirkt nur leise nach in Begriffen, die auf keine einzige dieser mythischen Formen allein zurückgehen, weil sie von jeder etwas in sich tragen. Dennoch kann man die christliche Trinität ebensowenig auf die babylonischen Göttertriaden wie auf den Emanationsgedanken der jüdischen Theosophen und der Neuplatoniker zurückführen, sondern sie hat wohl ihre nächste Grundlage in dem in der Tradition lebenden persönlichen Bekenntnis Jesu, der Sohn Gottes zu sein. Damit regten sich zugleich die weiteren Motive, die auch sonst zur Ergänzung einer solchen Zweiheit drängten. Sie fanden dann in den alten Göttertriaden wie in den Emanationsideen assimilativ wirksame Elemente vor, indes doch die Form, in der sich unter dem Einfluß der Missionstätigkeit der Apostel und der christlichen Gemeindebildung namentlich der dritte der Trinitätsbegriffe, der des Pneuma, entwickelte, eine eigenartige, von der Gottertriade wie von der Emanation abliegende war. Zugleich wurde aber dadurch der Inhalt dieses Dreiheitsbegriffs um so mehr ein mystischer, unbegreiflicher, und eben das hinterließ

in ihm die Tendenz, sich immer wieder in eine jener verständlicheren Formen der heiligen Drei zu verwandeln. Dies bezeugen ebenso die die Emanationsidee in den christlichen Gottesbegriff hineintragenden Gnostiker wie die «Monarchisten» und «Tritheisten» unter den Sektierern älterer und neuerer Zeit. So bleibt die Gottertrias, wie sie die älteste Form der heiligen Drei gewesen, so auch hier die letzte und anschaulichste. Wenn, wie Usener beobachtet hat, am Niederrhein, in Bayern und Tirol der gemeine Mann unter der Dreifaltigkeit den heiligen Joseph samt Maria und Jesus zu verstehen pflegt, so gibt er damit nur der heiligen Drei die sinnenfällige Form, in der sie ihm allein verständlich ist¹⁾. Doch gerade der Raum, der diese beiden Gestaltungen, die mystische Trinität und die drei «heilige Leut» des niederrheinischen Landmanns, trennt, weist auch auf eines der wichtigsten Motive hin, das bei dem Übergange der Heiligkeit von den heiligen Gegenständen, Welträumen, Zeiten auf die abstrakte Zahl Drei eingewirkt hat. Die Gottertrias oder irgend eine andere der Einzelgestaltungen wurde schwerlich für sich allein zugereicht haben, der Zahl diese Heiligkeit zu verschaffen. Aber daß sich diese Zahl immer und immer wieder einstellte, bei der Verbindung göttlicher Personen zu einer Gruppe wie bei der Teilung der Welt nach Raum oder Zeit, wie endlich bei dem Gedanken der Vermittlung von Gott und Welt, oder wo sonst noch die Einschaltung eines Mittelglieds zwischen zwei Unterschieden oder Gegensätzen wünschenswert schien, das ließ schließlich in die Zahl selbst die Heiligkeit verlegen, die vielen ihrer Anwendungen gemeinsam war. So kam es, daß man nun auch jene konkreten Gestaltungen der heiligen Drei, wo sie sich ins Mystische verfluchtigten, wieder durch die abstrakte Zahl oder ihr geometrisches Bild darstellte. Wie den Pythagoreern das Dreieck als das einfachste Bild der Vollkommenheit galt, so stellte die christliche Kunst die Trinität durch ein das Auge Gottes umschließendes Dreieck dar, und der große mystische Theologe der beginnenden Renaissance, Nikolaus von Kues, verglich sie einem Dreieck mit unendlichen Seiten, weil diese, wie er meinte, wieder in eine gerade Linie, also in eine Einheit zusammenfallen mußten.

¹⁾ Usener, a. a. O. S. 45f.

c. Sieben, Neun und Zwölf als heilige Zahlen.

Sind die Motive zur Heiligung der Drei so mannigfacher und so weit verbreiteter Art, daß wir keinen Anlaß haben, diesen Vorgang an einen einzelnen Ort zu binden, so verhält es sich anders bei den innerhalb der Alten Welt neben der Drei heiligsten Zahlen, der Sieben, der Neun und der Zwölf. Schon darin stehen sie auf gemeinsamem Boden und zugleich in einem gewissen Gegensatz zu der Drei, daß bei dieser mehrere unabhängige Motive wirksam waren, während jene andern sämtlich von der an die Bewegung der Gestirne gebundenen Zeitbestimmung ausgegangen sind. Dadurch ist die Herrschaft dieser Zahlen von vornherein an die Ausbildung eines gewissen Grades astronomischer Beobachtungskunst gebunden. Dies gilt vor allem von der Sieben, die fruhe schon die Oberhand über die mit ihr zunächst in Konkurrenz tretende Neun errungen und infolge ihres allmählich auch über andere Lebensgebiete sich erstreckenden Einflusses an manchen Orten der Drei den Preis um den höchsten Grad der Heiligkeit streitig gemacht hat. Doch unterscheidet sich die Sieben in der Art, wie sie zu dieser Herrschaft gelangt ist, darin von der Drei, daß sie aller Wahrscheinlichkeit nach, wie aus einem einzigen Motiv, so von einem einzigen Kulturzentrum ausgegangen ist, und daß bei ihrer Ausbreitung zunächst praktische Gründe im Vordergrund standen. Die Herrschaft der Siebenzahl in der Zeiteinteilung, die in der siebentägigen Woche sich ausspricht, und aus der ihre sonstigen Anwendungen hervorgegangen sind, ist übrigens nicht erst, wie man früher meist annahm, aus der Siebenzahl der sogenannten alten Planeten, sondern sie ist direkt, ähnlich den beiden Dreiteilungen des Monats, aus der Beobachtung des Mondlaufs entstanden, indem man durch die Teilung desselben in die vier siebentägigen Wochen eine annähernde Festlegung des siderischen Monats zu 28 Tagen erhielt. Nun liefert zwar an sich eine solche Vierteilung nur eine ähnliche Annäherung an die Zeit des wirklichen Mondlaufs wie die beiden Dreiteilungen mit der zehn- und neuntagigen Woche. An sich konnte daher jene ebenso gut an verschiedenen Orten unabhängig entstanden sein wie eine dieser beiden. Aber das entscheidende Motiv zur Bevorzugung der Vier ist hier noch ein anderes gewesen:

es bestand in der anschaulicheren Beziehung, in die man bei der Vierteilung den Mondlauf zum Sonnenlauf zu bringen wußte. Indem man beobachtete, daß der Mond in annähernd 28 Tagen den Tierkreis durchwandert, dessen Umfang die Sonne während eines Jahres zurücklegt, und indem man den Tierkreis wieder zur Fixierung der einzelnen Stationen des Laufs der Sonne nach den hauptsächlichsten Sternbildern, die sie durchwanderte, in zwölf Teile zerlegte, erschien die Vierteilung des Monats als das durch die Natur selbst gegebene Mittel, die Bewegungen der beiden großen Gestirne in Harmonie zu bringen. Dies ist ein Komplex von Bedingungen, der bereits eine ziemlich ausgebildete astronomische Beobachtung voraussetzt, wie sie im Altertum in Babylon ihre älteste Heimat hat¹⁾. Daß hier die Zahl der Planeten der Ausgangspunkt gewesen sei, ist übrigens schon deshalb wenig wahrscheinlich, weil die Zusammenfassung von Sonne und Mond mit den übrigen Wandelsternen in einen einzigen Begriff einer naiveren Anschauung so ferne liegt, daß sie zwar als eine Wirkung der schon vorhandenen Bevorzugung der Siebenzahl, kaum aber als der Entstehungsgrund für diese begreiflich ist. Das nämliche gilt noch in höherem Grade natürlich für die angenommene Siebenzahl der Plejaden, der Sterne des großen und kleinen Bären oder auch der Hyaden, bei denen man der Fünffzahl bisweilen gleichfalls die Siebenzahl substituierte²⁾.

Wesentlich anders verhält es sich in dieser Beziehung mit der Neunzahl. Sie macht nach den Zeugnissen, die Roscher für das Vorkommen neuntägiger Fristen und sonstiger Anwendungen

¹⁾ W. H. Roscher hat zuerst an dem Beispiel der griechischen Zeiteinteilung gezeigt, daß die Vierteilung des Monats, nicht die Zahl der Planeten, die Heiligung der Siebenzahl bewirkte. Für die Babylonier hat den Ursprung der Heiligung der Sieben aus der Vierteilung des Monats J. Hehn, Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament, 1907, S. 6ff. einleuchtend dargetan. Für eine erst später eingetretene Beziehung zur Zahl der Planeten spricht auch die Tatsache, daß bei den Griechen und Römern die Namen der großen Gotter (Saturn, Jupiter, Mars usw.) verhältnismaßig spät erst auf diese übertragen wurden. Vgl. Roscher Artikel Planeten und Planetengotter in seinem Mythologischen Lexikon, III, S. 2518ff. Eine Übersicht über die Verbreitung der heiligen Sieben bei Natur- und Kulturvölkern gibt Ferd. von Adrian, Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker, Mitteilungen der Anthropol. Ges. in Wien, Bd. 31, 1901, S. 225ff.

²⁾ Hinsichtlich der Plejaden vgl. Bd. 5², S. 462.

im älteren Epos, in den Schriften der Ärzte, bei den Orphikern, Astrologen und Philosophen gesammelt hat, durchaus den Eindruck einer frühen Bildung, die später den andern, dem praktischen Bedürfnisse wie den allgemeineren astrologischen Ideen besser genügenden Anwendungen der Sieben- und der Zehnzahl den Platz räumte¹⁾. Nicht minder weisen die ähnlichen Spuren bei andern, namentlich indogermanischen Völkern, nach der gleichen Richtung²⁾. In Glauben und Kult spielt hier in früher Zeit neben der Drei die Neun eine wichtige Rolle. Nicht selten treten auch beide in Verbindungen auf. So gibt das Weltbild Anaximanders dem Radring, auf dem sich die Sonne bewegt, das $3 \cdot 9 = 27$ fache des Erddurchmessers³⁾. Wie die Drei, so ist daher auch die Neun wahrscheinlich an vielen Orten unabhängig entstanden, wenngleich die Motive zu ihrer Bevorzugung weniger mannigfaltige waren und der Ausgangspunkt vielleicht einzig und allein in jener primitiven Dreiteilung des Monats lag, die noch nicht die ganze Dauer desselben, sondern nur die Zeit der Sichtbarkeit des Mondes benutzte. Dazu kam dann wohl außerdem der Einfluß der Drei in der Verdreifachung $3 \cdot 3 = 9$, die noch in der Zahlenmystik späterer Zeiten wiederkehrt. Doch ist die Heiligkeit der Neun im Laufe der Zeiten mehr und mehr geschwunden, und die Siebenzahl ist, wie in der Monateinteilung, so in den weiteren Übertragungen meist an ihre Stelle getreten. Auch dies ist am mannigfaltigsten offenbar innerhalb der babylonisch-assyrischen Kultursphäre geschehen, wo die Sieben von früh an nicht nur die Neun, sondern, abgesehen von den alten Göttertriaden, selbst die Drei zurückdrängte. Wie die Babylonier die Sieben auf die Planeten, die Plejaden und noch auf einige andere Sternbilder übertrugen, so wandten sich ihre Beschwörungstexte vorzugsweise an sieben mit Namen aufgezählte Gottheiten.

¹⁾ Roscher, Abh. der sachs. Ges. der Wiss., Phil.-hist. Klasse, Bd. 26, Nr. 1, 1907. Dazu besonders mit Rücksicht auf das Verhältnis zur Sieben- und Zehnzahl, ebenda Bd. 21, 1903, Nr. IV, und Bd. 24, 1906, Nr. 1.

²⁾ Vgl. K. Weinhold, Die mystische Neunzahl bei den Deutschen, Abhandlungen der Berliner Akademie, 1897.

³⁾ Vgl. H. Diels, Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 10, S. 228ff. Sibyllinische Blätter, 1890, S. 41. Über die Neunzahl im griechischen Kultus Rohde, Psyche³, I, S. 232.

Siebenmal werden Gebete wiederholt. Siebenfache Opfer, Reinigungen, Feste und Fristen kehren überall wieder. Auch die Verbindung der sieben Planeten mit den sieben Hauptgöttern ist sichtlich babylonischen Ursprungs. Der engere Kreis von sieben Göttern verlieh dann weiterhin der Siebenzahl die Bedeutung einer allumfassenden Gesamtheit, eines heiligen Ganzen, daher die babylonische Astrologie die Siebenzahl zugleich zu einem Symbol des Kosmos erhob, den sie auch in ihrem siebenstufigen Turmbau zu veranschaulichen suchte. Von da aus war die Heiligung der Zahl als solcher gegeben. Als die Gesamtheit der Gotter, als das Ganze des Kosmos und als die Zusammenfassung aller in Beschwörungen und Opfern kundzugebenden Wünsche wird diese Zahl selbst zum Ausdruck der höchsten Kraft und der äußersten Steigerung, deren ein Begriff fähig ist. So übertrug man denn auch die Sieben womöglich auf alles, was überhaupt eine Gliederung in mehrere Teile oder Unterbegriffe zulaßt: es gibt sieben Himmelszonen und Weltteile, sieben Flüsse, Winde und Metalle, sieben Farben und Töne usw¹⁾. Diese einzelnen Reihen suchte man dann wieder zu kombinieren: jedem Gott entspricht ein Metall, jedem Metall eine Farbe, Beziehungen, die noch in die mittelalterliche Astrologie und Alchemie hineinreichen. Aus dieser Überfülle der Anwendungen sind immerhin nur einzelne auf die andern Völker und besonders auch auf die des Westens übergegangen. Doch ist dies gerade bei den Ausgangs- und Endpunkten jener Reihe geschehen: bei der siebentägigen Woche, den sieben Planeten und ihren Gottern und den allerdings erst in neubabylonischer Zeit entstandenen sieben Himmeln; sowie auf der andern Seite bei den sieben Farben und Tönen, die bis zum heutigen Tage für die Farben des Sonnenspektrums und für die Töne der siebenstufigen Oktave stehen geblieben sind. Übrigens haben in diesem letzteren Fall erst die Pythagoreer den weiteren wichtigen Schritt getan, daß sie nach der Länge der Saiten des Heptachords die sieben Töne auf eine quantitative Gesetzmäßigkeit zurückführten, die sie nun auch auf die Entfernungen der sieben Planetensphären übertrugen. Ihre Idee der «Sphären-

¹⁾ Jensen, Kosmologie der Babylonier, 1890, S. 175ff. Winckler, Ex Oriente Lux. Bd. 1, 1905, S. 13ff.

harmonie» bildete so in doppelter Beziehung einen Übergang von der noch in der reinen Zahlenmystik befangenen babylonischen Astrologie zur Idee der mathematischen Gesetzmäßigkeit der gesamten Natur. Darum sind sie die ersten, die die Herrschaft der Zahl in den irdischen Erscheinungen tatsächlich nachzuweisen suchten, und es beginnt bei ihnen zum erstenmal der Zahlzauber der alten Astrologie dem Gedanken einer auch die irdische Welt beherrschenden Gesetzmäßigkeit zu weichen. Es ist ein ähnlicher Schritt, wie ihn die Hippokratiker taten, als sie die von den Babyloniern, Ägyptern und Indern nie überwundene Zauberméizin durch eine naturwissenschaftliche Auffassung der Krankheiten wie der Heilkräuter zu ersetzen begannen, und es geschah in der Fortführung des pythagoreischen Weltbildes, daß Plato und Eudoxos das Prinzip der Zusammensetzung der Bewegungen auf die kosmischen Bewegungen anwandten und Hipparch die Präzession der Tag- und Nachtgleichen bestimmte. Wie die Babylonier die Begründer der Astrologie, so sind daher die Griechen die der wissenschaftlichen Astronomie geworden. Nach den allgemeinen Gesetzen geistiger Entwicklung mußte aber wohl die Astrologie der Astronomie, ähnlich wie die Zauberméizin der wissenschaftlichen Heilkunde, den Weg bereiten¹⁾.

Mit dem Ursprung der Sieben hängt, wie oben schon angedeutet, der der Zwölf als einer heiligen Zahl nahe zusammen. Denn beide, die Siebenerwoche wie die Jahresteilung in zwölf Monate, gehen insofern auf eine gemeinsame Quelle zurück, als ihnen das Streben zugrunde liegt, Mondlauf und Sonnenlauf zu einander in Beziehung zu bringen. Freilich scheitert dieses Streben schließlich notwendig an der Unmöglichkeit, die gesuchte Übereinstimmung wirklich herzustellen. Doch ist diese für die Anfänge astronomischer Beobachtungskunst immerhin groß genug, um den Gedanken an die Existenz einer solchen Harmonie zwischen dem Lauf beider Gestirne nicht aufzugeben. So entstehen die fortwährenden Versuche, durch Einschaltungen am Ende des Jahres die Differenz zwischen dem aus der Addition der 12 Mondumläufe gewonnenen Jahr und dem

¹⁾ Hinsichtlich der Bedeutung der heiligen Zahlen für die Entstehung der Tonleiter vgl. Bd. 3², S. 473ff.

wirklichen Sonnenjahr auszugleichen, Versuche, die mit dem Sieg dieses wirklichen Sonnenjahrs und der Einführung einer unabhängig vom Mondlauf festgestellten Monatsgröße geendet haben. In engem Zusammenhang mit diesen Bestrebungen stehen die schon in früherer Zeit beginnenden, aber ebenfalls spät erst zur Vollendung gelangten Versuche einer Feststellung des Gangs der großen Gestirne durch ihre Orientierung nach bestimmten Sternbildern, dem von den Babyloniern eingeführten System der zwölf den Monaten entsprechenden Bilder des Tierkreises¹⁾. Indem auch bei dieser Substitution die alte Zwölfzahl der Monate festgehalten wurde, hat diese ihre Bedeutung als heilige Zahl durch alle Zeiten bewahrt, wenn sie auch als solche hinter der Sieben- und Dreizahl zurücksteht. Sie begegnet uns in den Zwölfgottersystemen der Griechen und Römer, in den zwölf Stämmen Israels, den zwölf Söhnen Jakobs, den zwölf Jungern Jesu. So ist die Zwölf überhaupt zu der herkömmlichen Zahl geworden, zu der man eine Personengruppe, auch wo diese nicht rein legendären Ursprungs ist, mit Vorliebe abrundet.

d. Die heiligen Zahlen der Neuen Welt.

Sind in der Alten Welt die Sieben und die Zwölf neben der Drei zu heiligen Zahlen von allgemeiner Geltung geworden, so liegt nun aber darin keineswegs eingeschlossen, daß diese Zahlen, ähnlich wie manche andere mythische Motive, über alle Länder und Völker der Erde verbreitet sind. Vielmehr ist es bemerkenswert, daß in allen den magischen Bedeutungen, in denen in der Alten Welt die Drei die herrschende Zahl ist, bei den Ureinwohnern der Neuen Welt die Vier die gleiche Rolle spielt. Wo man zu einer Vervollständigung derselben greift, da ist dann in der Regel nicht die Neun, sondern die Sechs die nächstheilige Zahl. Wo also der Babylonier und Ägypter drei Götter zu einer Einheit zusammenfaßt, da wählt der Indianer vier. Führt jener ein Gebet, eine Beschwörung, eine Zauber- oder Reinigungszeremonie dreimal aus, so geschieht

¹⁾ Über die interessante, hier aber zu weit abliegende Frage der Entstehung des Tierkreises vgl. F. Boll, *Sphæra. Neue griech. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, 1903, S. 181ff., und über den Zusammenhang der Zeichen mit dem babylonischen Idzubar-(Nimrod-)Mythus A. Jeremias in *Roschers Mythol. Lexikon*, II, S. 817f.

dies hier viermal. Diese Herrschaft der Vier erstreckt sich von den Eskimos im Norden bis zu den Natur- und Kulturvölkern des Sudens, unter denen die alten Inkas das Viersystem am konsequentesten über alle Gebiete des Kultus, des öffentlichen und privaten Lebens ausgedehnt hatten¹⁾. Der Ursprung dieser heiligen Zahl tritt aber in den Kultzeremonien vieler Puebloindianer und mancher nordamerikanischer Stämme deutlich zutage. Bei ihnen sind es die vier Hauptrichtungen der Winde und des von ihnen abhängigen Zugs der Wolken, von denen die Heiligung der Vierzahl ausging. Nun sind natürlich die vier Windrichtungen subjektiv nach den vier Richtungen des menschlichen Körpers orientiert: die Unterscheidung von vorn und hinten, von rechts und links ist es, die auch die Gegenstände nach vier Hauptrichtungen unterscheiden läßt. Dazu kommen dann als objektive Motive der Auf- und Untergang der Sonne und die Beziehung gewisser Winde zum Wechsel der Witterung. Mit Ost und West, den Richtungen des Sonnenlaufs, sind auch Nord und Sud gegeben. Vor allem in den regenarmen Gebieten der Puebloländer wendet man sich daher bei den Kultfesten nach Sonnenaufgang, um die Wind- und die Wolkengötter anzurufen. Dazu tritt endlich als eine weitere Scheidung die von oben und unten, von Himmel und Erde oder Unterwelt. So richten die Priester und die Kultgenossen der Medizingesellschaften Neu-Mexikos ihre Gebete und Beschwörungen nicht nur nach Norden und Suden, sondern auch nach dem Zenit und dem Nadir²⁾. Bei den großen Kultfesten der Navajo wiederholt sich die Vierzahl in ermüdender Eintönigkeit: vier große Schwitzhäuser werden an vier aufeinanderfolgenden Tagen gebaut, jedes ist auf 4 Pfählen errichtet und 400 Fuß von dem Hauptraum entfernt, vier Rohre werden auf einen Altar gelegt, aus denen Kranke, die Heilung suchen, die Medizin zu nehmen haben. Auf der großen den Fest-

¹⁾ Eine kurze Zusammenstellung dieser in der amerikanischen Ethnologie und Geschichte überall wiederkehrenden Heiligung der Vier gibt D. G. Brinton, *The Myths of the New World*³, 1905, p. 83ff. Über die andern Zahlen, namentlich die Drei, Sieben und Neun, die für die Frage der Wanderung von besonderem Interesse sind, vgl. neben andern, unten zu erwähnenden Angaben Cyrus Thomas, *Numeral Systems of Mexico and Central America*, Ethn. Rep. XIX, 2, 1900, p. 859ff.

²⁾ M. C. Stevenson, Ethn. Rep. XI, 1894, p. 122ff., Taf. 23.

platz schmuckenden Sandzeichnung, die den Kosmos darstellt, erblickt man vier mit ihren Köpfen nach den vier Himmelsrichtungen gekehrte männliche Gottheiten und inmitten des von ihnen umschlossenen Raumes vier Gotterpaare, wieder mit den Hauptern nach den vier Himmelsrichtungen gekehrt. Daneben kommen Gottergruppen zu 6, 8 und 7 vor, jedoch in sehr viel geringerer Zahl¹⁾. Auch scheint die Sieben ebenfalls auf die Richtungen des Raums zurückzugehen, indem zu den sechs Weltrichtungen das Zentrum, in welchem sie sich durchkreuzen, hinzugenommen wird. Doch kann dies wohl als eine Angliederung der eingewanderten Zahl an die einheimische Sechs gedeutet werden. Wie in der Alten Welt, so ist dann auch hier die Anwendung der heiligen Zahlen und ihre Übertragung auf alle möglichen Verhältnisse mit der steigenden Kultur eine immer reichere geworden. Vier mythische Brüder feierte die Legende der Azteken wie der Inka als Kulturbringer. Vier Gotter stehen nach dem Mythos der Maya an den Enden der als Viereck gedachten Welt, um den Himmel zu halten. Das Kreuz, das die ersten Missionare in den Tempeln von Peru und Mexiko in Erstaunen setzte, hat den gleichen Ursprung: es repräsentiert mit den vier Weltrichtungen die vier Hauptgotter. Doch fehlen auch bei diesen Kulturvölkern die heiligen Zahlen der Alten Welt, die Drei, die Sieben und die Neun, nicht ganz. Immerhin treten sie weit zurück, so daß die Wahrscheinlichkeit ihrer Einwanderung überwiegt, die ja schon für die vorkolumbische Zeit keineswegs ausgeschlossen ist²⁾.

¹⁾ J. Stevenson, Ethn. Rep. VIII, 1891, p. 235ff. Bild des Kosmos Taf. 121, p. 262. Gruppen zu drei Gottern Taf. 123, zu sieben Taf. 122. Ebenso Gruppen zu sieben Gottern bei einigen Siouxstämmen, J. O. Dorsey, Ethn. Rep. XI, 1894, p. 372. Es kommt dabei wie bei andern Analogien mit den Mythen der Alten Welt in Betracht, daß neben den Völkern des mexikanischen Golfs am frühesten die Irokesen und die ihnen benachbarten östlichen Stämme der europäischen Einwirkung zugänglich geworden sind, daher bei den gleichen Stämmen jene heiligen Zahlen der Alten Welt am häufigsten vorkommen. Aber auch die hierher gehörigen Erscheinungen bei entlegeneren Völkern, wie z. B. das von G. Dorsey bei den Pawnee aufgezeichnete Märchen von sieben Geschwistern, die in die Plejaden verwandelt wurden, weisen zum Teil auf eine altweltliche Einwanderung hin, Dorsey, The Pawnee, p. 489.

²⁾ Es ist wohl möglich, daß der eigenartige Kalender der Maya, der der einst den ganzen mexikanischen Kulturkreis beherrschte, mit diesen Ver-

e. Rückblick auf Ursprung und Bedeutung der heiligen Zahlen.

Blicken wir auf die Gesamtheit der obigen Erscheinungen zurück, so läßt sich wohl von keiner einzigen der heiligen Zahlen

haltnissen zusammenhangt. Der Mayakalender hat nämlich ein reines Sonnenjahr, dessen Teile ohne jede Rücksicht auf den Mondlauf bestimmt sind. Das Jahr zerfällt in 18 solche Teile zu je 20 Tagen, denen am Schluß 5 Tage zugezählt werden, eine Einrichtung, die einigermaßen an die Entstehung des Lustrums der Römer erinnert (siehe oben S. 340). Die 20 Tage, deren jeder durch ein bestimmtes Bildzeichen charakterisiert ist, sind offenbar der ehemals bei diesen Völkern herrschenden Vigesimalzählung entnommen. Außerdem besteht aber eine fortlaufende Zahlung in Gruppen von je 13 Tagen, für die die ersten 13 Zahlzeichen verwendet werden. Nun ergibt sich, daß bei einer solchen doppelten Einteilung in 20 Bilder oder Namen und in 13 Ziffern nach je einer Periode von 260 Tagen die gleiche Ziffer wieder auf denselben Namen fällt, wobei sich dann diese 260 Tage in 5 Gruppen von 52 Tagen zerlegen lassen. Dagegen trifft die gleiche Ziffer mit demselben Namen und zugleich mit demselben Tag des Jahres erst nach 52 Jahren zusammen. Demnach scheint bei den alten Mexikanern und den Maya von Guatemala die Zahl 52 sowohl für die Tages- wie für die Jahresperiode eine magische und rituelle Bedeutung besessen zu haben: die Tagesperiode als Opfer-, die Jahresperiode als Weltperiode. Daß bei der Entstehung dieses Kalenders neben dem Vigesimalssystem die heiligen Zahlen eine Rolle gespielt haben, ist danach nicht zu bezweifeln. Dunkel ist zunächst nur, wie die Zahl 13 zu ihrer Bedeutung gekommen ist. Forstemanns Hereinziehung der Siebenzahl, für die in dem Kalender selbst keine Anhaltspunkte gegeben sind, erscheint allzu unsicher (Forstemann, Erläuterungen zur Mayahandschrift der Bibliothek zu Dresden, 1886. Cyrus Thomas, *Mayan Calendar Systems*, Ethnol. Rep. XIX, 2, 1900, p. 733ff.). Vielleicht läßt sich der Ursprung samt dem Verhältnis der nebeneinander hergehenden Tageszahlungen folgendermaßen deuten: Bei der ursprünglichen Tageszahlung der Maya blieb das Jahr überhaupt außer Rücksicht. Für dieses mochten etwa, wie es noch jetzt bei primitiveren Völkern geschieht, die Punkte der Frühlings- und Herbstsonnenwende genügen. Die Tageszahlung erstreckte sich aber nur über die Zeit eines Mondumlaufs, die nach dem Vollmond in zwei gesondert gezahlte Hälften geteilt war: in die Tage des zunehmenden und die des abnehmenden Mondes. Fiel der beide Hälften scheidende Vollmondstag, der einer in gewissem Umfang immerhin schon stattfindenden Monatszahlung dienen mochte, hinweg, so ergab sich $13 + 1 + 13 = 27$ d. h. die Zahl der Tage des siderischen Monats. Als dann die Priester eine Jahreseinteilung erfanden, teilten sie zunächst das Jahr nach dem landesüblichen Vigesimalssystem in Gruppen von 20 Tagen, deren sich 18 nebst einem Rest von $5 = \frac{20}{4}$ Tagen ergaben. Indem nun diese ausschließlich vom Sonnenlauf abhängige Zahlung mit ihren für die 20 Tage einer Gruppe eingeführten Namen bzw. Bildern die ältere Mondzahlung, wahrscheinlich nicht ohne den Einfluß der sich wandelnden mythologischen Motive, verdrängte, ohne doch die Zahlung nach den 13 Ziffern selbst zu verdrängen, ging diese letztere nach dem Vorbild der Bilderzahlung in eine »rollende«, d. h. von den ursprünglichen Anfangs- und

behaupten, sie besitze etwa in ähnlichem Sinne Allgemeingültigkeit wie die Vorstellungen von der Psyche in Atem und Traumbild oder von den Dämonen der Winde, der Einoden u. dgl. Selbst die Drei tritt in großen Gebieten der Neuen Welt ganz gegen die Vier zurück, die sich ihrerseits in der Alten keine erhebliche Geltung erringen konnte. Ähnliches gilt von der Sieben und der Neun. Unter diesen haben einzelne, wie die Sieben, allem Anscheine nach einen singulären, andere, wie die Drei und wahrscheinlich auch die Neun, einen generelleren Ursprung. Ebensowenig läßt sich aber sagen, daß eine bestimmte heilige Zahl von einer bestimmten Anschauung, etwa von einer zeitlichen, ausgegangen sei. So hat die heilige Drei sichtlich mehrere ganz verschiedene Ursprungsmotive, die sich mindestens unter drei allgemeine Gesichtspunkte ordnen lassen. Die Sieben ist zwar in der Alten Welt wahrscheinlich von der Monateinteilung ausgegangen; aber in der Neuen, mag sie hier nur assimiliert oder unabhängig entstanden sein, liegen ihr jedenfalls die vier Himmelsrichtungen mit ihren drei Ergänzungen, Oben, Unten

Endpunkten unabhängig gewordene Zahlung über. Daraus entstand dann die Periode von 260 Tagen, die in 5 Teile geteilt die Unterperiode von 52 Tagen ergab. Diese bildete mit der großen Periode von 52 Jahren, nach deren Ablauf jedesmal Tagesziffer, Tagesname und Jahrestag zusammenfielen, eine Koinzidenz, der eine solche mit Zahlenmystik verwebte Zeitrechnung eine besondere Bedeutung beilegen mußte. Dies spricht sich auch darin aus, daß die Azteken die Periode von 52 Jahren als eine Art Weltjahr betrachteten, nach dessen Ablauf eine große Weltkatastrophe erwartet wurde. Spuren einer einstigen Zweiteilung des Monats, wie sie die hier angenommene Entstehung der 13 voraussetzt, haben sich übrigens noch bei vielen Kulturvölkern der Alten Welt, besonders in der Sitte, die Tage in der ersten Monatshälfte aufsteigend, in der zweiten absteigend zu zählen, erhalten (Usener, Dreiheit, S 333f.). Es ist klar, daß dabei der Vollmond das halbierende Mittelglied bilden mußte, das, weil sich in ihm beide Zahlungen begegneten, leicht überhaupt aus der Zahlung der Tage herausfallen konnte. Unter den weiteren Komplikationen, die durch die Gruppierung nach der Vier- und der Fünfzahl in diesem System entstehen, und die wahrscheinlich nur eine mystisch-rituelle Bedeutung besitzen (vgl. die Tabellen bei Cyrus Thomas, a. a. O. p. 702ff.), sind noch einige von Preuß aus mexikanischen Bilderschriften angeführte bemerkenswert, die neben der Vier auch die Sieben und die Neun zur Herstellung von Zyklen verwenden (Preuß bei Roscher, a. a. O. S. 80), Zahlenspekulationen, die übrigens ganz den Eindruck erwecken, als sei hier der Versuch gemacht worden, diese dem Kalendersystem ursprünglich nicht homogenen, also wahrscheinlich von außen zugeführten heiligen Zahlen demselben zu assimilieren.

und Zentrum, also rein räumliche Motive, zugrunde. So bleibt als das allen Völkern Gemeinsame nur dies, daß überhaupt die Neigung besteht, gewissen Zahlen eine heilige Bedeutung zuzuschreiben. Wohl muß die Stufe der primitivsten Kultur einigermaßen überschritten sein, wenn dieser Gedanke aufkommen soll. Doch sobald die Zahl eine größere Bedeutung gewinnt, entsteht er, und von da an greifen nun mystische Heiligung und praktische Anwendung ineinander ein. Insbesondere ist es aber die Mannigfaltigkeit der Anwendungen, die neben allgemeinen ästhetischen und teleologischen Motiven einzelnen Zahlen einen Vorzug vor andern verschafft. Darin liegt dann zugleich der Grund, weshalb die heiligen Zahlen selbst wieder eine Stufenfolge der Heiligkeit zu bilden pflegen, und weshalb sie in dieser Beziehung in einen gewissen Wettstreit miteinander treten oder auch im Wandel der dominierenden Motive einander verdrängen können, wie das besonders bei den Kulturvölkern der Alten Welt das allmähliche Zurücktreten der Neun hinter der siegreichen Sieben und dann teilweise wieder das der letzteren gegenüber der alle andern in ihrer Heiligkeit überdauernden Drei zeigt.

Was jedoch in diesem Wandel der Erscheinungen konstant bleibt, ist dies, daß der Vorgang der Heiligung stets ein Zusammenreffen subjektiver und objektiver Motive verlangt, wie ja das Zählen selbst schon Objekte voraussetzt, die gezählt werden, und die Verbindung dieser Objekte im Denken. Diese Bedingungen steigern sich nun bei der Entstehung einer heiligen Zahl auf beiden Seiten: auf der objektiven, indem mit der Erweiterung ihrer Anwendungen die Motive ihrer Bevorzugung wachsen, auf der subjektiven, indem spezifische intellektuelle und ästhetische Wertgefühle die Verbindung der in der Zahl zusammengefaßten Objekte begleiten. So bildet schon die fortwährende Wiederholung der Sieben in der Abzählung der Wochentage, wie sie ursprünglich durch die Vierteilung des Lichtwandels der Mondscheibe hervorgerufen wird, ein äußerst wirksames objektives Mittel zur Hebung des Bedeutungsinhaltes dieser Zahl. Daß die Siebenzahl der Planeten dem gleichen Zahlenschema sich fugt, und daß weiterhin gewisse Sternbilder, wie die Plejaden, ihm nahe genug kommen, um es gleichfalls anzuwenden,

erhoht diese Wirkung. Damit beginnt dann aber das subjektive Motiv asthetischer und teleologischer Befriedigung an der dieser Ordnung gehorchenden Mannigfaltigkeit wirksam zu werden. Die sieben Himmel und die sieben Hollen, die sieben Weltreiche und die sieben Weltalter, schließlich die sieben Metalle, die sieben Farben und die sieben Tone: sie alle sind Ruckstrahlungen jenes zuerst von außen empfangenen Motivs, die die Herrschaft der Siebenzahl und den an sie gebundenen Eindruck steigern, um mehr und mehr der Zahl selbst einen mystischen Wert zu verleihen. Alle diese objektiven und subjektiven Motive sind es zugleich, die ebensowohl die Entstehung der Heiligkeit ermöglichen, wie sie da, wo dieselbe von außen zugeführt wird, ihre Assimilation unterstützen. Auf diese Weise bilden schließlich die heiligen Zahlen besonders deutliche Belege für den Zusammenhang der Wanderfähigkeit der Mythen mit der ihnen entgegenkommenden Aufnahmefähigkeit und der letzteren mit der Tendenz zu ihrer selbständigen Entstehung.

Achtes Kapitel.

Die Religion.

I. Jenseitsvorstellungen und Unsterblichkeitsglaube.

1. Allgemeine Entwicklung der Jenseitsvorstellungen.

Die Vorstellung von einem „Jenseits“, von einer Welt, die in einer unter gewöhnlichen Verhältnissen dem Menschen unzugänglichen Ferne liegt, in die er aber auf irgend einem ungewöhnlichen Wege nach dem Tode oder ausnahmsweise auf kürzere Zeit auch schon während seines Lebens gelangen kann, ist, wenn nicht eine allgemeingültige, doch eine so verbreitete, daß sie zu den regelmäßigsten Bestandteilen mythologischer Vorstellungen gezählt werden kann. Sie bildet aber zugleich ein wichtiges Mittelglied zwischen den zwei für die Entwicklung der Religion bedeutsamsten Gruppen mythologischer Gebilde: zwischen den Seelenvorstellungen und dem Naturmythus, denen sie im Grunde gleichzeitig angehört. Denn einerseits wird das Jenseits ursprünglich als ein Teil der Natur gedacht, als ein Land auf der Erde, unter oder über der Erde; anderseits gilt es als der Ort, zu dem die Seelen nach dem Tode gelangen, oder zu dem sie während des Lebens entrückt werden können, sei es um dauernd in ein höheres Dasein überzugehen, sei es um zeitweise des Eintritts in das Land der Abgeschiedenen gewürdigt zu werden.

Wie die Seele selbst, als deren künftiger oder zeitweiser Aufenthaltsort das Jenseits gilt, den nächsten Schauplatz ihrer Wirksamkeit im Diesseits, im wirklichen Leben hat, so spiegelt sich nun auch in den Vorstellungen vom Jenseits naturgemäß überall das Diesseits. Nur ist es jeweils nach den Affekten der Hoffnung und

Furcht, der Liebe und des Hasses, die an das eigene oder an ein fremdes Geschick geknüpft sind, phantastisch umgestaltet. Darin liegt ein frühe schon wirksam werdendes Motiv zur Vervielfältigung dieser phantastischen Bilder, die nach eben jenen Affekten voneinander geschieden werden. Wenn in der diessseitigen Welt in buntem Wechsel Gutes und Schlimmes sich mischen, so weisen daher die Vorstellungen vom Jenseits einer jeden der beiden Grundrichtungen menschlicher Affekte ihr eigenes, von dem andern abgesondertes Reich an, und in der Weiterführung dieser Scheidung pflegt es dann auch noch innerhalb jedes der beiden Hauptgebiete des Jenseits an Abstufungen und Unterabteilungen nicht zu fehlen. So wird dieses auf der Höhe seiner Ausbildung zu einer kaleidoskopartig vervielfältigten und gesteigerten Kopie der Wirklichkeit, bei der jedes Bild aus dieser die Züge herausnimmt, die einer bestimmten Gefühlsrichtung und der ihr eigenen Wertabstufung entsprechen. Aber die höchste Differenzierung der Jenseitsvorstellungen bildet dabei doch nur einen Hohepunkt zwischen einer auf- und einer absteigenden Entwicklung. Wo wir überhaupt auf einer frühen Stufe geistiger Kultur Vorstellungen von einem Jenseits begegnen, ohne daß der gerade hier oft wohlbegründete Verdacht äußerer Beeinflussung naheliegt, da sind solche nicht bloß überhaupt unsicher, sondern sie lassen insbesondere auch eine Differenzierung nach bestimmten Affekten vermissen. Wo dagegen umgekehrt die spätere religiöse Entwicklung die mythologischen Hüllen abzustreifen sucht, die den Kern religiöser Vergeltungsvorstellungen umgeben, da wird dieses seines mythologischen Schmucks beraubte Bild des Jenseits nicht nur wiederum unbestimmt, sondern es gehen ihm abermals die unterscheidenden Farben verloren, in denen es die Phantasie auf jenem Hohepunkt erblickte, wo der Mythos noch frei sich entfalten konnte. So ist in den Jenseitsvorstellungen die alle Mythenentwicklung beherrschende Scheidung in eine auf- und absteigende Phase besonders deutlich zu erkennen. Diese Scheidung wird eben hier schon um deswillen eine so augenfallige, weil die jenseitige Welt das Gebiet ist, auf dem die Mythenbildung am freiesten, ungehemmt durch die Schranken der umgebenden Wirklichkeit, sich ergehen kann. Nur bleibt sie natürlich auch hier an den Vorrat

einzelner Vorstellungselemente gebunden, den ihr diese Wirklichkeit zur Verfügung stellt.

Von den drei Hauptabschnitten, in die sich so die Entwicklung der Jenseitsvorstellungen zerlegt, tritt uns der erste, der seinem wesentlichen Inhalte nach noch ganz im Diesseits liegt, vornehmlich unter Bedingungen entgegen, die infolge der Richtung des Denkens auf die fortdauernde Wirksamkeit der Seelen Verstorbener in der Umgebung der Lebenden zunächst hemmend auf die Entwicklung der Jenseitsidee wirken. Natürlich finden sich solche Hemmungen am häufigsten bei primitiveren Völkern, von denen sich daher im allgemeinen sagen läßt, daß, je ausgeprägter bei ihnen die Erscheinungen des Animismus hervortreten, um so weniger irgendwelche Jenseitsvorstellungen aufkommen. Dies ist an sich begreiflich genug. Wo der Glaube herrscht, daß die Seele des Verstorbenen entweder unmittelbar in einen andern Menschen, ein Kind oder einen Verwandten übergehen könne, oder daß sie als schützender oder schädlicher Damon in der Nahe weiterlebe, oder wo sich endlich auch solche Anschauungen bereits zu einem Ahnenkult zu entwickeln beginnen, bei dem die Geister der Vorfahren ebenfalls noch in der Nahe hausend gedacht werden, da fehlen die Angriffspunkte für eine irgend zusammenhängende Entwicklung von Vorstellungen über künftige Aufenthaltsorte der Seele. Nicht minder gehören zu solchen hemmend auf den Jenseitsglauben einwirkenden Motiven die Vorstellungen von der »Buschseele« oder von andern Schutzdämonen, die in der Umgebung ihren Sitz haben¹⁾. In allen diesen Erscheinungen spiegelt sich eine so sehr im Diesseits bleibende Richtung des Denkens, daß das Jenseits höchstens in unsicher verschwimmenden Umrissen durchscheint, falls nicht eine Zuwanderung äußerer, dem einheimischen Animismus fremder Vorstellungen stattgefunden hat. Aber so bezeichnend es ist, daß die Gebiete Australiens, Melanesiens und Innerafrikas, in denen die Erscheinungen des primitiven Animismus in Kultus und Sitte besonders stark hervortreten, auch in der Ausbildung der Jenseits-

¹⁾ Über die hierher gehörigen animistischen Vorstellungen vgl. Bd. 4², S. 236ff., über die Buschseele ebenda S. 333, über den der Buschseele ähnlichen »Steinwächter« bei den Ewenegeern J. Spieth, Die Ewestämme, S. 840.

vorstellungen am meisten zurückgeblieben sind, so würde es nichtsdestoweniger verfehlt sein, wollte man im Hinblick auf diese Verhältnisse den Mangel an Ausbildung solcher Vorstellungen überhaupt als ein Symptom niedrigstehender Kultur betrachten. Vielmehr hat unverkennbar auch bei jenen Völkern von hoher Kultur, bei denen sich der Animismus zu einem ausgebildeten Ahnenkult entwickelte, dieser die gleiche Tendenz aus dem primitiven Seelenkult herubergenommen und beibehalten. So gewinnt die chinesische und unter ihrem Einfluß die japanische Lebensanschauung ihr eigenartiges, erst später zum Teil unter dem Einfluß des eingewanderten Buddhismus etwas verändertes Gepräge wesentlich durch den herrschenden Ahnenkult. Die Vorstellung von dem Fortleben der Ahnengeister in der Umgebung der Lebenden, in den ihnen geweihten Tempeln oder an der Stätte des Hauses, die ihre Gedächtnistafeln birgt, ist hier so eingewurzelt, daß daneben für eine jenseitige Welt kein Raum bleibt, wenn auch in Verbindung mit dem ebenfalls wenig zur Ausbildung gelangten Naturmythus dunkle Himmels- oder Unterweltsvorstellungen anklingen. Für diese dem Ahnenkult lange noch innewohnende Tendenz, die Geister der Verstorbenen in der unmittelbaren Umgebung fortlebend zu denken, sind besonders die in China und Japan einander ähnlichen Totenfeste bezeichnend, die auch noch in den buddhistischen Sekten dieser Länder lange erhalten geblieben sind. Da wurden z. B. nach japanischer Sitte die Ahnen zu Tische geladen und auf den Plätzen, die man ihnen anwies, mit allen Zeichen der Ehrfurcht als Anwesende behandelt. Nach der Mahlzeit kam es dann freilich vor, daß die Geister mit Stocken und Raucherungen wieder fortgetrieben wurden, — eine Mischung von Ahnenverehrung mit uralter Dämonenfurcht, wie sie auch noch in Leichenbräuchen abendlandischer Völker nachwirkt¹⁾.

Zeigen diese und andere Erscheinungen, wie beharrlich solche

¹⁾ Über den Ahnenkult in der chinesischen Volksreligion vgl. J. J. de Groot in *Chantepie de la Saussays Religionsgeschichte*², I, 1905, S. 83ff. und über die entsprechenden japanischen Toten- und Gedenkfeste R. Lange, ebenda S. 140ff. Über hierhergehörige deutsche Leichenbräuche E. L. Rochholz, *Deutscher Glaube und Brauch*, I, 1867, S. 171f. Wuttke, *Deutscher Volksaberglaube der Gegenwart*², 745 u. a. Dazu oben Bd. 4², S. 443.

Vorstellungen vom Fortleben im Diesseits teils im Kultus teils wenigstens in Rudimenten der Sitte noch bei den heutigen Kulturvölkern geblieben sind, so machen es nun nicht minder historische Zeugnisse wahrscheinlich, daß in vielen andern Fällen der bisweilen reich entwickelte Jenseitsmythus ein verhältnismäßig spät entstandenes Produkt der Wechselwirkung zwischen Seelenglauben und Naturmythus ist, wobei als tiefere Schicht auch hier die im Diesseits wurzelnden Anschauungen vorangegangen sind. Vor allem gilt das von den Israeliten, bei denen zuerst der Jahwekult die in der Vatersage noch nachwirkende Ahnenverehrung zurückdrängte, worauf dann der innere politische Zwiespalt und nach ihm die äußere Unterdrückung jene gewaltige religiöse Reaktion hervorrief, die im Prophetentum ihren Ausdruck fand. So treten denn auch von da an die Jenseitsvorstellungen in die engste Beziehung zu den apokalyptischen Weltuntergangs- und Welterneuerungsmythen, mit denen sie in der weiteren Entwicklung zumeist völlig zusammenfließen¹⁾. Doch die analoge Entwicklung auf griechischem und wahrscheinlich auch auf germanischem Boden zeigt, daß es sich hier nicht bloß um eine singulare Erscheinung handelt. Mogen immerhin, wie Erwin Rohde wahrscheinlich zu machen suchte, die homerischen Vorstellungen von einem traurigen Schattendasein im Hades die im Volksglauben lebenden satter gefärbten Unsterblichkeitshoffnungen nur zeitweise zurückgedrängt haben, für das Verhältnis zwischen Ahnenkultus und Jenseitsglauben ist diese Frage kaum von entscheidender Bedeutung²⁾. Denn mag das Seelenland in der großen Masse des Volkes zur Zeit Homers und vor dieser Zeit eine größere Rolle als im Epos gespielt haben, so hat dieser Glaube doch in der spezifischen Form der Jenseitsvorstellungen erst in den noch mehr als die epische Dichtung auf auserlesene Kreise beschränkten Mysterienkulten und in der von ihnen beeinflussten Philosophie seine Ausgestaltung empfangen. Auch ist es nicht wahrscheinlich, daß der Volksglaube, ehe er diese Läuterung und poetische Weiterbildung im Kult und in der mythologischen

¹⁾ Vgl. die kurze Übersicht über die älteren israelitischen Anschauungen bei A. Bertholet, Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 1899.

²⁾ Rohde, *Psyche*², bes. I, S. 200ff.

Dichtung gewonnen, von jener Vorstellung eines diesseitigen Fortlebens der Seele verschieden war, die überall die Bodenschicht eines solchen Jenseitsglaubens zu bilden scheint.

Nach allem dem sind die Vorstellungen von der Fortdauer der Seele nach dem Tode früher als die vom Jenseits. Zunächst dauert die Seele im Diesseits fort, und dieses Fortleben ist auch der Zeit nach ein beschränktes. Es mag etwa der Dauer der Erinnerung entsprechen, die von dem Toten zurückbleibt. Nach dem Glauben vieler Naturvölker überleben daher Hauptlinge und Könige länger ihren Tod als gewöhnliche Sterbliche, und auch die Anfänge eines Ahnenkultus pflegen sich auf diese Ersten des Volkes zu beschränken. Von den verschiedenen Seelen, die der primitive Seelenglaube unterscheidet, ist es aber ausschließlich die im Traumbild erscheinende Psyche, die in das Totenreich übergeht; und auch damit ist die gelegentliche Rückkehr zu den Lebenden, wie sie ja fortan durch das Erscheinen im Traum sich offenbart, keineswegs abgeschnitten. Charakteristisch für die erste Ausbildung dieser Vorstellungen sind besonders die Traditionen der amerikanischen Naturvölker¹⁾. Bei ihnen sind im ganzen die Vorstellungen über das Jenseits entweder noch ganz unbestimmt, oder dieses erscheint als eine Wiederholung des Diesseits. Man treibt dort die gleichen Geschäfte wie hier, man bestellt seinen Acker, besorgt sein Gewerbe, erfreut sich an Jagd und Spiel. Nicht wesentlich anders gestaltet ist aber auch noch das Bild der jenseitigen Welt in der Osirisreligion der Ägypter. Den Reichen und Vornehmen werden nicht nur Geräte und Tiere, sondern auch Sklaven in die Grabkammer mitgegeben, damit sie im Jenseits von ihnen die gleiche Hilfe wie im Diesseits genießen²⁾.

¹⁾ Vgl. die Zusammenstellung bei Brinton, *Myths of the New World*³, 1905, p. 271ff. Über die meist mit primitivem Ahnenkultus zusammengehenden Vorstellungen des Fortlebens bei den Australiern, Melanesiern und den Inselbewohnern der Torresstraße J. G. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Death*, I, 1913. Zu bemerken ist, daß Frazer unter »Immortality« nur ein kürzeres oder längeres Fortleben nach dem Tode versteht. Eine Unsterblichkeit im eigentlichen Sinne des Worts existiert bei den von ihm in diesem Bande behandelten Völkern überhaupt nicht, und selbst die Jenseitsvorstellungen sind bei ihnen nur sehr unbestimmter Art. Vgl. übrigens zu dem ganzen Gebiet oben Bd. 4², S. 226ff., 443ff.

²⁾ A. Wiedemann, *Religion der alten Ägypter*, S. 135.

Das sind Züge, die, sobald sich überhaupt irgendwelche Jenseitsvorstellungen entwickelt haben, in den Leichenbräuchen der verschiedensten Völker wiederkehren, die aber ihre stärkste Ausprägung naturgemäß da empfangen, wo das Jenseits noch als ein unverändertes Spiegelbild des Diesseits erscheint.

Zu der allgemeinen Grundlage des Naturmythus und den von den Motiven der Todesfurcht und der Zukunftshoffnung getragenen Vorstellungen von der Psyche kommt nun aber noch ein Drittes: dies ist das besondere Gebiet der kosmogonischen Mythen in der ihnen vornehmlich erst in der Dichtung gegebenen phantastischen Ausgestaltung. Vor allem sind es hier die auf dem Boden der allgemeinen kosmogonischen Vorstellungen entstandenen Mythen von dem Untergang und der Neuentstehung der Welt, die fast mit allen den einzelnen Zügen, mit denen sie aus der Hinterlassenschaft einer langen mythologischen Vergangenheit die Dichtung versehen hat, in das Bild des Jenseits hinüberwandern. So entstehen Jenseitsvorstellungen, wie sie wahrscheinlich zuerst in dieser reichen Fülle die Theosophie der griechischen Orphiker geschaffen, und wie sie dann weiterhin in der hellenistischen Philosophie und schließlich in der gleichzeitigen, von dieser und von dem israelitischen Prophetentum beeinflussten jüdischen und christlichen Apokalyptik hervorgetreten sind. Hier hat der Mythos vom Jenseits einen Höhepunkt erreicht, dem andere, analoge Mythenbildungen, z. B. die der Germanen, nur in weitem Abstand sich nähern. Dieser Jenseitsmythus, wie ihn Griechentum, Judentum und Christentum im Verein geschaffen, ist die höchste Steigerung des Naturmythus und des Seelenmythus zugleich. Er ist eine grandiose Dichtung, die freilich an den Steigerungen ins Bizarre und Unvorstellbare leidet, welche sie von den Weltuntergangsmysen übernommen hat, und zu denen der kosmogonische Mythos schon die Anlage in sich trägt. In der Mischung von Mythos und Dichtung, die er bietet, überwiegt aber so sehr die phantastische Dichtung, daß in ihr nur noch in den von der Fülle der Bilder überwucherten Umrissen die allgemeinen mythologischen Grundlagen erkennbar sind, die durch ihr verbreitetes Vorkommen immerhin die psychologische Gesetzmäßigkeit auch dieser Entwicklung verraten.

Als eine solche mythologische Grundlage der Dichtungen vom Jenseits, wie sie uns in Dantes großer Schöpfung in allem wesentlichen als ein der Tradition entnommenes Gemälde entgegentritt, erscheint vor allem die doppelte Projektion des Jenseits in eine unterirdische und in eine überirdische Welt. Es sind die zwei Regionen des Unsichtbaren und doch schon im frühen Mythenmärchen von dem verlangenden Blick Gesuchten, die sich als die einzigen Orte darbieten, in die die Wohnstätten der Toten, sobald ihre Geister nicht mehr auf Erden bleiben, verlegt werden. Doch so klar in den verschiedenen Mythenmärchen von den Wanderungen zum Himmel, zu den Enden der Erde und zu einem Land unter der Erde diese Formen des künftigen Jenseits schon vorgebildet sind, so gelangen sie doch keineswegs gleichzeitig zur Entwicklung, sondern die Unterweltsvorstellungen gehen voran. Ihnen folgt oft erst in beträchtlichem Abstand der Himmel als Aufenthaltsort der Seligen. Auf die Entstehung dieses Jenseits im Himmel üben aber jene Zustände der Vision und Ekstase, die uns schon in den hier hereinspielenden Weltuntergangsmäthen begegnet sind, einen entscheidenden Einfluß. Gleichzeitig erhebt sich sodann in den Vergeltungsvorstellungen ein Motiv, das, indem es zu der Gegenüberstellung von Himmel und Holle drängt, beiden Formen nebeneinander zur Herrschaft verhilft. Von diesem Höhepunkt an beginnt endlich früher oder später die Rückbildung. Eine besonders bedeutsame Form einer solchen ist die Seelenwanderung. Auch sie wurzelt schon in einer frühen Form des Mythenmärchens, in dem Tiermärchen. Aber sie bleibt von allen den Keimen künftiger Jenseitsmythen, die das mythologische Anfangsstadium in sich schließt, am längsten latent. Erst im philosophischen Mythos tritt sie als ein letzter Versuch hervor, die künftigen Schicksale der Seele zu einem anschaulichen Bild zu gestalten. Mit dem Mythos von der Seelenwanderung schwindet daher der Jenseitsmythos überhaupt. Denn indem allmählich die Bilder von den Wanderungen in die unsichtbare Welt erloschen, wandelt sich von nun an das Jenseits selbst aus einer mythologischen Vorstellung mehr und mehr in eine transzendente Idee, die sich mit den sonstigen transzendenten Ideen über die letzten Gründe und Zwecke des Wirklichen verbindet.

2. Die Unterwelt und ihre Götter.

a. Die Vorstellungen von der Unterwelt.

Die Vorstellungen von der Unterwelt finden sich so weit verbreitet über die verschiedensten Teile der Erde, und die wesentlichen Züge, in denen sie übereinstimmen, sind so sehr in allgemeinen psychologischen Motiven begründet, daß an ihrer unabhängigen Entstehung mindestens in vielen Fällen nicht gezweifelt werden kann, während natürlich Übertragungen immerhin möglich bleiben. Für ihre Entwicklung ist es bezeichnend, daß sich auf den ursprünglicheren Stufen nicht selten Übergänge zwischen dem Fortleben der Seelen an irgendeinem Ort auf Erden, in einem ferne gelegenen Geisterdorf, und dem in einem unterirdischen Reiche finden, und daß ebenso Himmels- und Unterweltsvorstellungen sich mischen können. Dagegen ist in den Anfängen des Jenseitsmythus, abgesehen von einzelnen der christlichen Beeinflussung verdächtigen Beispielen, der Vergeltungsgedanke nirgends zu finden. Die erste dieser Verbindungen, Geisterdorf und Unterweltsreich, in mancherlei Übergängen kommt namentlich bei vielen amerikanischen Stämmen, die zweite, Wanderungen der Toten zum Himmel und unter die Erde, teils bei ihnen, teils bei australischen und polynesischen Völkern vor. So erzählen die Cherokees von Geisterdorfern, die zwischen Felsen und Bergen oder unter dem Wasser verborgen seien, und nach denen Lebende, wenn sie spurlos verschwinden, entführt werden¹⁾. Nach einer Schilderung der Pawnee ist der Weg ins Geisterland dunkel, und er führt über ein schwarzes Wasser, das man auf einer Brücke überschreiten muß, um in ein helles Dorf zu gelangen²⁾. Das Wasser, über das eine Brücke ins Totenland führt, wiederholt sich in ähnlicher Weise in vielen Erzählungen³⁾.

¹⁾ Mooney, *Myths of the Cherokee*, *Ethnol. Rep.* XIX, 1, 1900, p. 330ff.

²⁾ Dorsey, *The Pawnee*, p. 411f.

³⁾ Vgl. z. B. die Schilderungen von den Eskimos der Behringstraße bei Nelson, *Ethn. Rep.* XVIII, p. 488ff., von den Zentraleskimos bei F. Boas ebenda VI, p. 583ff. Daß die in den letzteren Erzählungen erwähnten oberen und unteren Welten die Aufenthaltsorte der Guten und Bösen seien, macht übrigens christlichen Einfluß sehr wahrscheinlich. Über Geisterdörfer und ähnliches bei den Sioux J. O. Dorsey, ebenda XI, p. 419ff., 524ff. Polynesische Berichte bei Gill,

Das Geisterland bleibt aber hier meist eine einfache Widerspiegelung der Wirklichkeit; und wo sich daneben eine Wanderung zum Himmel findet, da beruht das offenbar teils auf Unterschieden lokaler Tradition, wie sie in derselben Weise in mannigfachen Mythenmärchen vorkommen, teils sind, auf einer etwas vorgerückteren Stufe, wie bei den Polynesiern und den Kulturvölkern Mexikos und Perus, die verschiedenen Aufenthaltsorte der Geister lediglich an Rang- und Standesunterschiede geknüpft¹⁾. Ein Vergeltungsgedanke liegt jedoch offenbar diesen Anschauungen fern. Wo sie zu dem Gegensatz des christlichen Himmels mit der christlichen Holle in Analogie gebracht werden, da ist eine solche wohl entweder in sie hineingedeutet oder auch unter dem Einfluß der Missionare in der Form einer Transformation der ursprünglichen Vorstellungen entstanden.

Dagegen finden sich Analogien zu den Unterweltsvorstellungen der Kulturvölker der Alten Welt, wie wir diese aus dem freilich nur in sehr unbestimmten Umrissen geschilderten Scheol der Israeliten, dem Hades der Griechen, dem Orkus der Römer oder auch dem Niflheim der Germanen kennen, allverbreitet. Zwar sind in den primitiveren Anschauungen Ober- und Unterwelt noch nicht sicher geschieden. Aber zwei Züge treten doch überall schon hervor: der Weg nach dem Land der Toten ist finster, und er führt über ein dunkles Wasser. Das Totenland selbst ist zwar meist noch ein direktes Ebenbild des Diesseits. Doch an Andeutungen eines schattenhaften Daseins fehlt es namentlich in dem in den Erzählungen oft vorkommenden Verschwinden der Totengeister nicht, ähnlich wie auch der Verkehr zwischen den Toten und Lebenden ein ausnahmsweises Ereignis zu sein pflegt, so daß im ganzen das Totenland immerhin als ein Land der »Nimmerwiederkehr« gilt. Die hier erst unsicher angedeuteten Vorstellungen werden nun bei

Myths and Songs of the South Pacific, p. 152ff. Ellis, Polynesian Researches, I, p. 515ff. In manchen Punkten, besonders in solchen, die den Verkehr der Bewohner des Geisterlandes mit den Lebenden betreffen, hat Ellis wahrscheinlich eigenartige Züge bewahrt; in andern dagegen, z. B. in der Schilderung von Himmel und Holle p. 327ff., ist wohl christlicher Einfluß zu spüren. Eine den Norden wie Suden Amerikas umfassende Zusammenstellung gibt Brinton, Myths of the New World³, p. 271ff.

¹⁾ Besonders charakteristisch in Polynesien, vgl. Ellis, a. a. O. p. 327ff.

ihrer weiteren Entwicklung bestimmter ausgeprägt. Insbesondere wird die Unterwelt zu einem Reich für sich, das endgültig unter die Erde verlegt ist. Demzufolge ist nicht nur der Weg finster, der zu ihm führt, sondern es ist selbst dunkel und kalt. Wenn es nach dem babylonischen Jenseitsmythus von Staub, nach dem nordischen von Nebel erfüllt ist, so sind das verwandte Ausdrücke für dieses düstere und unheimliche Bild. Nicht minder sind die Bewohner des Totenreichs jetzt ganz zu Schatten, zu reinen Ebenbildern der Traumgestalten geworden, wenn es auch ein ausnahmsweiser Zug bleibt, daß die Hadesbewohner Homers mit wenigen Ausnahmen der Erinnerung beraubt sind, die sie nur zeitweise durch das Blut, das sie trinken, wiedererlangen können.

In der bestimmteren Fixierung, die in diesen entwickelteren Hadesschilderungen die zwischen dem Diesseits und Jenseits schwebenden Vorstellungen gefunden, treten nun auch die Motive deutlicher hervor, die unabwendbar zu diesem Bilde gedrängt haben und darum eine unabhängige Entstehung wahrscheinlich machen, obgleich sie natürlich Wechselwirkungen nicht ausschließen. Das erste dieser Motive ist der Anblick des starr und kalt da liegenden Leichnams, der den Frostschauder, der von ihm ausgeht, auch auf seine künftige Wohnstätte übertragen läßt. Das zweite ist das schattenhafte Traumbild, die Schattenseele, die, auch wo ihre Scheidung von der Körperseele eine dauernde bleibt, allein nach dem Hades wandert, und auf die nun jene Kälte des Toten samt der Trauer um ihn als eine ihm selbst zukommende Eigenschaft übertragen wird. Als drittes kommt hinzu die Grabstätte, die den Toten aufnimmt, und die ihm, so lange die Sitte des Begrabens und der Eindruck des Todes die Jenseitsvorstellungen beherrschen, unweigerlich das unsichtbare Reich unter der Erde als künftige Wohnstätte anweist. Dabei wirken dann wiederum die Nacht, die den Toten umfaßt, nachdem er sein Auge für immer geschlossen, und das Dunkel des seinen Körper aufnehmenden Grabes zusammen, um das Totenreich zu einer Stätte der Finsternis zu machen. Endlich als viertes und letztes Motiv kommt die Sonne hinzu, die am Abend versinkt, um in eine Welt unter der Erde zu gehen. Wird in einzelnen Mythen der Sonnenuntergang unmittelbar als Wandern

eines Sonnengottes oder Sonnenhelden in eine unterirdische Welt gedacht, so ist freilich ein solcher Mythos nicht notwendig, um jenem Phänomen an sich schon seinen Einfluß auf die Unterweltsvorstellungen zu sichern. Erweckt dasselbe doch, abgesehen von der sonstigen Bedeutung, die man ihm beilegt, zunächst die Vorstellung einer Welt unter der Erde, während sich mit ihr keineswegs die andere verbinden muß, daß die Sonne nun dieser unteren Welt leuchte. Die Verbindung aller dieser Motive zu einer einheitlichen und in so weiten Gebieten übereinstimmenden Resultanten ist daher schließlich wieder ein treffendes Beispiel jener mythologischen Gesamtwirkungen, bei denen die einzelnen Elemente in dem aus ihrer Verschmelzung entstandenen Produkt derart aufgehen, daß keines von ihnen in seiner isolierten Bedeutung mehr erkennbar bleibt. Daher denn auch umgekehrt keines der Elemente genügt, um den Erfolg zu sichern. Weder an den Eindruck des Toten, noch an den des Grabes, noch an den der untergehenden Sonne, noch endlich an das nächtliche Traumbild ist eine bestimmte Erinnerung vorhanden, wenn sich das mythenbildende Volkerbewußtsein die Unterweltsvorstellungen ausmalt. Aber alle diese Elemente sind zumal da, sie heben und verdunkeln sich gegenseitig, um das Bild einer kalten und finstern Unterwelt mit freudelosen und schattenhaften Bewohnern zu erzeugen. Wenn zu den Zügen dieses Bildes als ein mehr sekundärer Bestandteil auch noch ein Totenfluß hinzutritt, über den eine Brücke oder, im Anschluß an die verwandten Bilder vom Seelenvogel und Seelenschiff, ein Kahn die Schatten in das Totenland fuhr, so reflektiert sich darin nur der immer mächtiger werdende Gedanke einer nicht aufzuhebenden Trennung zwischen Lebenden und Toten. Auch diese Vorstellung ist darum kein Symbol, wie sie von einem falschen Reflexionsstandpunkte aus genannt wird, sondern die unmittelbare Umsetzung des Gefühls in das sinnliche Bild, das nun ebenso als Wirklichkeit geschaut wird, wie die im Traum erscheinende Schattenseele Wirklichkeit und nicht Symbol ist.

Diesen den objektiven Eindrücken des Todes und seiner Begleiterscheinungen entstammenden Motiven gehen nun schließlich zwei subjektive parallel, die in den starken Affektwirkungen, die

jene Eindrücke dauernd zurücklassen, ihre Quelle haben. Das eine, das primitivere, ist die Furcht vor dem Dämon des Toten, die, indem sie diesen im Grabe verwahrt, seine Seele aus dem Umkreis der Lebenden zu entfernen sucht. In seiner naivsten und rohesten Form äußert sich dies Motiv in jenen Begräbnissitten primitiver Völker, bei denen das Vergraben der Leiche von besonderen Maßregeln gegen das Entweichen der Seele aus dem Grabe durch Festtreten des Bodens, langdauernde Totenwache u. a., umgeben ist. Ein Nachklang dieser Sitten, bei dem sich das Motiv in eine Pietätspflicht gegen den Toten umgewandelt hat, findet sich noch in der bei allen Kulturvölkern, namentlich auch bei den Griechen verbreiteten Vorstellung, daß der Tote erst Ruhe finde, wenn seine Leiche bestattet sei. Das zweite Motiv, das durch diese Umwandlung einer Schutzmaßregel in eine Pietätspflicht nicht vermindert, sondern vielmehr verstärkt wird, besteht in der Todesfurcht des Lebenden selbst, die sich freilich innerhalb verschiedener Kulturbedingungen in abweichenden Formen äußern kann. Wo der Mensch in überstromendem Tatendrang das wirkliche Leben als ein nicht zu ersetzendes Gut schätzt, verweist er auch die Schatten der Verstorbenen in ein dunkles, unerfreuliches Totenreich, in dem die eigene Furcht vor dem Tode sich spiegelt. Damit wird der Hades zu einer Objektivierung des Strebens, sich den Gedanken an den Tod fernzuhalten. Auch das ist wieder die unmittelbare, unter dem Einfluß der Begräbnissitten und der Todeserscheinungen erfolgende Umsetzung dieses Strebens in Wirklichkeit.

Von hier gehen aber auch die Umwandlungen aus, die in diesen immerhin noch relativ ursprünglichen Anschauungen eintreten. Sie umfassen zwei einander nahezu entgegengesetzte Phasen. Innerhalb der einen sind die Motive der Furcht und des Schreckens in aufsteigender Bewegung begriffen. Sie sind ja zu jeder Zeit in größerer oder geringerer Stärke vorhanden. Wo sie in einzelnen Kulturkreisen zurücktreten, da mögen sie in andern Schichten desselben Volkes oder zu andern Zeiten lebendiger sein. Das unausbleibliche Symptom wachsender Todesfurcht ist dann die Ausstattung des Hades mit Bildern des Schreckens. Wie auf Erden, so ist es nun auch in der Unterwelt das Ungeheuer in seinen mannig-

fachen Formen, in dessen phantastischer Ausgestaltung sich diese wachsende Furcht betätigt. Wenn dabei die Ungeheuer der Tiefe vor andern meist dadurch sich auszeichnen, daß sie als peinigende und fressende geschildert werden, so liegt auch hierfür der Grund in ihren besonderen Entstehungsbedingungen. Kann sich die Zerstörung des begrabenen Leichnams dem Auge nicht ganz entziehen, so setzt der Mythos dieses Werk der Verwesung in das der Hadesungeheuer um, die bald unmittelbar dem Bild im und am Boden verborgener Tiere, den Schlangen, Skorpionen, Kröten, entnommen, bald, wie bei den sonstigen Ungeheuertypen, mit weiteren phantastischen Eigenschaften ausgestattet werden. So sind möglicherweise manche der später auf der Oberwelt hausenden Schreckdämonen ursprünglich in der Unterwelt zuhause, wie die Erinyen, die Keren, die Harpyen¹⁾. Aber es scheint doch, daß diese Wesen ihre Bedeutung als Rachegeister erst auf der Oberwelt gewonnen haben, wo sie den Lebenden verfolgen, als Verkörperungen seines Gewissens oder des Wahnsinns, der als eine Folge solcher Gewissenspein gedeutet wird. Neben diesen zwischen Ober- und Unterwelt schwebenden Wesen hat dann die letztere noch ihre eigenen Schreckgestalten, wie den Kerberos, der in den Höllenhunden des indischen Mythos und in anderwärts vorkommenden Wachtern am Eingang der Unterwelt seine Parallelen hat. So naheliegend es aber zu jeder Zeit sein mag, diesen gefürchteten Ort mit schrecken-erregenden Wesen auszustatten, so zeigt doch die Art, wie dies geschieht, auffallende Unterschiede, in denen der Grad dieses Schreckens sich ausprägt. So bemerkt man nicht nur von Homer zu den Tragikern, sondern in anderer Weise auch von der Nekyia der Odyssee zu der des Virgil in der Aeneis eine deutliche Steigerung der Schreckensmotive. Dabei zeigt sich dann freilich, daß damit zugleich der Vergeltungsgedanke mit in die Unterweltsvorstellungen Eingang gefunden hat, der trotz der drei bekannten Gestalten des Tityos, Tantalos und Sisyphos und der Qualen, die sie im Hades erdulden (Od. 11, 576 ff.), bei Homer eigentlich noch nicht vorhanden ist, da jene Ausnahmsstrafen, nur um sie zu dauernden zu machen, in den Hades verlegt sind, nicht weil dieser selbst an sich ein Ort der Strafe ist.

¹⁾ A. Dieterich, *Nekyia*, 1893, S. 46 ff.

Immerhin bereitet sich hier schon eine zweite Metamorphose vor, die in einem jener Steigerung des Schreckens entgegengesetzten Sinne erfolgt.

Erscheint die Unterwelt Homers als das mythologische Bild einer Stimmung, die sich teils mit Grauen teils mit resignierter Fassung von dem Gedanken des Todes abwendet, und steigern sich dann in der späteren Dichtung die Züge des Schreckens zu den Bildern von Dämonen und Ungeheuern, die bald aus dem Diesseits ins Jenseits, bald aus diesem in jenes zurückwandern, so fordert nun im Leben wie im Mythos diese Steigerung der Affekte eine Reaktion heraus, die den Bildern der Furcht die der Hoffnung gegenüberstellt. Auch in diesen Bildern reflektieren sich zunächst noch durchaus nicht sittliche Gegensätze mit an sie geknüpften Vorstellungen von Belohnungen und Strafen, sondern kultische Ideen, die selbst aus jenen Affekten der Furcht und Hoffnung entstanden sind. Die Vorstellungen von bevorzugten Stätten der Unterwelt, in denen in lichten Hainen die den Göttern Wohlgefalligen ein glückliches Dasein führen, wiederholen hier annähernd jene primitiven Bilder von Geisterdörfern, in denen die Toten das diesseitige Leben, nur befreit von Schmerz und Sorge, fortsetzen. Aber es spiegelt sich jetzt in diesen Vorstellungen doch zugleich das Streben, das den Frommen erfüllt, sich diese Erlösung von den Schrecken des Todes schon während des Lebens zu erringen. Darum ist diese letzte Wendung der Unterweltsvorstellungen ganz und gar ein Produkt des Kultus solcher Götter, die mit Tod und Jenseits in Verbindung gebracht werden. Der Vorzug, den auf diese Weise der Fromme zu erringen sucht, wird ferner um so mehr gesichert, je strenger der Kreis der Kultgenossen, die dies erstreben, sich absondert, und je mehr der Kulthandlung eine magische Kraft zugeschrieben wird, die auf den Willen der Gotter einen Zwang ausüben soll. Darin liegt die ungeheure Bedeutung der Mysterienkulte, wie für andere Gebiete des Mythos und der Religion, so insbesondere für die Ausbildung der Jenseitsvorstellungen. Das Geheimnis, das diese Kulte umgibt und eben um ihrer magischen Zwecke willen umgeben muß, bringt es freilich mit sich, daß wir von der näheren Ausgestaltung dieser Vorstellungen

wenig wissen¹⁾. Nur dies tritt klar hervor: bevorzugt ist im Jenseits nicht der Tugendhafte als solcher, sondern der Fromme, der den Göttern fleißig Opfer dargebracht, und vor allem der »Geweihete«, der mit der empfangenen Weihe seine Schuld gesuhnt hat. Erst die Philosophie hat hier zunächst neben und dann vor der mystischen Weihe des Frommen die Tugend als solche auch in diesen Zukunftsbildern zur Herrschaft gelangen lassen. Jetzt erst entsteht jene doppelte Unterwelt, wie sie in Virgils Höllenfahrt des Aeneas geschildert ist. Auf der einen Seite liegt hier der Ort der Unseligen mit den jammernd umherirrenden Schatten, von denen überdies noch hinter einer verschlossenen Pforte die mit schwerer Schuld Belasteten ausgesuchte Qualen leiden (Aen. 6, 548ff.). Auf der andern Seite eröffnet sich der Zugang zum Ort der Freude, wo, von Purpurglanz umstrahlt, auf grünen Auen die Schar der Seligen verweilt (637ff.). Damit ist der Gedanke der sittlichen Vergeltung in diese Unterwelt eingedrungen. Freilich trägt das Bild immer noch die Spuren einer gewissermaßen vorsittlichen Scheidung an sich, über die nicht der eigene Wert, sondern die Zugehörigkeit zu dem Kreis der von den Gottern Begnadeten entscheidet. Nur die Qual der Verdammnis für die schwerste Verschuldung mit der Vorstellung des Totengerichts und der nach der Art der Verschuldung bemessenen Strafe bringt den Gedanken der sittlichen Vergeltung hinzu, während außerdem der philosophische Dichter die Idee der Seelenwanderung mit jener Scheidung des Jenseits verwebt hat (719ff.). So sind es also eigentlich schon die drei Hauptformen des Unsterblichkeitsgedankens, die sich hier begegnen: das Fortleben an einem dunklen Ort der Trauer oder der Qual, das andere in einem Tal der Freude und des ungetrübten Glücks, und endlich die Wiedergeburt auf Erden²⁾. Aber das Jenseits selbst ist noch

¹⁾ Auf griechischem Gebiet läßt sich hier das meiste noch, abgesehen von einzelnen homerischen Hymnen, besonders dem auf die Demeter (Hom. Hymn. V, 471ff.), der Aristophanischen Komödie (bes. den »Froschen«, 342ff.) und der Satire des Lukian in dessen »Totengesprächen« entnehmen. Vgl. auch Rohde³, Psyche, I, S. 287ff. Dieterich, Nekyia, S. 64ff.

²⁾ Der scheinbare Widerspruch, der hier durch die Einführung der Seelenwanderung mit den gewöhnlichen Vorstellungen über das Elysium dadurch entsteht, daß gerade die ins Elysium eingegangenen Seelen zur Wanderung aus-

ein einziges Totenreich geblieben: Himmel und Holle haben sich nicht geschieden. Auch das ist wieder ein der Entwicklung des Jenseitsmythus gemeinsamer Zug. Der indische und der iranische Jenseitsmythus scheinen gleichfalls ursprünglich nur eine einzige, entweder in unbestimmter Ferne oder unter der Erde liegende Totenwelt zu kennen, in der den Reinen und den Sündern verschiedene Reiche angewiesen sind¹⁾. Ebenso war die nordische Walhall allem Anscheine nach zuerst im allgemeinen Totenreich gelegen, und, wie anderwärts, so war es auch hier kein sittliches Verdienst, das den Auserwählten diese bevorzugte Stätte zuwies, sondern der Ruhm, im Kampfe gefallen zu sein. Darum selbst der Gottessohn Balder, weil er nicht dem offenen Kampf, sondern der hinterlistigen Tat Lokis erlegen, nicht nach Walhall eingeht. Erst durch den späteren Wandel der Vorstellungen ist, einem allgemeinen Zuge folgend, Walhall zum Himmelssaal geworden, in dem die Helden Odins Gäste sind²⁾.

b. Die Unterweltsgötter.

Von dem Augenblick an, wo die Unterwelt zu einem für sich bestehenden, von der Oberwelt und dem Himmel abgetrennten Reich wird, fordert auch dieses Reich seinen Herrscher. Zeus, Poseidon und Pluto teilen daher nach griechischer Vorstellung die Herrschaft über Himmel, Meer und Unterwelt, und ähnlich stellten die Babylonier ihren Nergal, die Ägypter, bei denen sich diese Scheidung freilich erst verhältnismäßig spät und auch dann nicht vollständig durchgesetzt zu haben scheint, den Osiris als Herrscher über das Totenreich den Gottern des diesseitigen Lebens gegenüber. Aber allgemeingültig ist die Scheidung dieser Reiche nicht. Bei Römern

erschen sind, hat die Philologen mehrfach beschäftigt (vgl. Rademacher, *Das Jenseits im Mythos der Hellenen*, 1903, S. 15ff. Norden, *Vergils Aeneis* Buch VI, 1903, S. 16ff.). Wir werden auf die allgemeinen Grundlagen der Seelenwanderungsidee, mit denen dies zusammenhängt, unten näher eingehen. Worauf es hier zunächst ankommt, ist die eigentümliche Mischung der drei Unsterblichkeitsformen, die für dieses Stadium des Übergangs zu den sittlichen Vergeltungsmotiven besonders charakteristisch ist.

¹⁾ Oldenberg, *Veda*, S. 544ff.

²⁾ Schullerus, *Zur Kritik des altnordischen Walhallglaubens*, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, Bd. 12, 1886.

wie Germanen begegnen uns zwar bestimmt ausgeprägte Unterweltsvorstellungen; doch die Unterweltsgötter erscheinen, so lange sich nicht fremde Einflüsse bemerklich machen, noch wenig geschieden einerseits von den unbestimmteren Wesen der Tiefe, in denen sich lediglich die Schrecken des Todes verkörpern, anderseits von den Geistern der Ahnen, die dieses dunkle Reich bewohnen. So haben wir denn in solchen Dämonen der Tiefe wahrscheinlich die Vorfahren jener höheren Unterweltsgötter vor uns, die wohl überall erst aus dem Streben der theogonischen Dichtung hervorgegangen sind, das unterirdische Reich zu einem Gegenbild des himmlischen Götterstaates zu machen. Darum mag manches, wie der mit geöffnetem Rachen laut brüllende Aides, der in schwarzen Flügeln einhereschreitende Thanatos, in der späteren Dichtung als ein bloß bildlicher Ausdruck für das Grauen der Totenwelt stehen geblieben sein, obgleich es ursprünglich weder dies noch eine bloße mythologische Personifikation von Namen, sondern volle Wirklichkeit war, ebenso wie der Knochenmann mit der Sense in den Formen, in denen ihn die populäre Holzschnidekunst des 15. Jahrhunderts in ihren Totentänzen dargestellt hat. Ist doch auch der leibhafte Teufel, mit dem dieser Knochenmann oft eng verbunden ist, selbst im heutigen Volksglauben nicht ganz verschwunden. Auch teilt er noch heute mit dem Teufel das Vorrecht, Schreck- und Spottgestalt zugleich zu sein; und in dieser Eigenschaft wetteifert gelegentlich wieder im Märchen »Gevatter Tod« mit dem geprellten Teufel, nicht weil diese Gestalten nicht mehr ernst genommen wurden, sondern weil man sich mit dem Scherz über den bitteren Ernst dieses Glaubens an die Dämonen der Unterwelt hinweghilft (vgl. Bd. 5², S. 51, 164). So reichen sich in den Dämonen der Unterwelt die fernste Vergangenheit und die Gegenwart die Hände, ähnlich wie der primitive Zauberglaube und der neueste, als letzter Rest einer langen mythologischen Entwicklung zurückgebliebene Aberglaube nächste Verwandte sind. Zwischen jenem Anfang und diesem Ende liegt aber das nach dem Vorbild der Himmlischen gestaltete Reich der Unterweltsgötter, wie es in uppigster Fülle die Dichtung und bildende Kunst der Griechen gestaltet hat. Nach allen seinen Merkmalen gehört es einer Stufe mythologischer Entwicklung an, auf

der die Dichtung weitaus das Übergewicht gewinnt über den ursprünglichen Mythos. Eine noch aus den nie ganz versiegenden Quellen primitiven mythologischen Denkens herstammende Erscheinung bleibt dabei die Neigung, in der Unterwelt nicht wie im Himmel männlichen, sondern weiblichen Gottheiten den Vorrang einzuräumen. So führt in Babylon Ereschkigal, nicht ihr Gemahl Nergal die eigentliche Herrschaft im Totenreich. Im griechischen Hades tritt hinter Persephone Pluto zurück; und auf einer Stufe, die den unterirdischen Gotterstaat überhaupt nicht kennt, im nordgermanischen Mythos, ist die für die Gotter selbst furchterregende Göttin Hel die alleinige Herrscherin über die Toten. Es ist dasselbe Motiv, das auch die Erinyen, die Parzen, die Gorgonen, die Graien oder die nordischen Nornen und schließlich die Hexen zu weiblichen Wesen macht, jenes Motiv des steigernden Kontrastes, das die Gestalt, die von der höchsten Anmut umfungen ist, in ihren abschreckenden Formen zum typischen Bild des Grauens erhebt.

Auf der andern Seite gewinnt das Bild der Unterwelt durch die Dichtung eine neue, dem eigentlichen Mythos ursprünglich fernliegende Bereicherung. Je abgeschlossener diese Welt der Nimmerwiederkehr der diesseitigen gegenübersteht, um so mehr weckt sie den wagenden Abenteuermut des Helden, auch diese Grenzen zu überschreiten. Die Heldensage läßt ihn die Schrecken des Todes überwinden, um seine Kraft auch hier zu bewähren. So holt Herakles als äußerste seiner Kraftproben den Kerberos aus dem Hades, und das spätere Epos wiederholt mehrfach solche Hadesfahrten, augenscheinlich aus keinem andern Motiv als aus dem Streben nach einer keine Grenzen der Weltordnung kennenden Kraftbetätigung. Auch hier mögen zuerst die Mysterienkulte in ihrem dem Gedanken an das Jenseits zugewandten Sinn solchen Dichtungen, die bis dahin wenig mehr als Abenteuermärchen gewesen waren, einen ernsteren Inhalt gegeben haben. Für diese Verinnerlichung der Motive ist es bezeichnend, daß der Held derjenigen Hadesfahrt, die von der späteren Dichtung mit Vorliebe behandelt wird, derselbe Orpheus ist, den die Sage den Stifter der dionysischen Mysterien nennt. Freilich werden wir seine Unterweltsfahrt schwerlich in der Fassung, in der wir sie bei Virgil und Ovid lesen, als die ursprüngliche ansehen

durfen, sondern es mögen hier vergessene kultische Beziehungen zugrunde liegen, in denen die Legende mit der mystischen Entsühnung und Heiligung der Seele in Beziehung stand. Die spätere Zeit hat dann daraus jenes Liebesmärchen von Orpheus und Eurydike gemacht, das von den römischen Dichtern mit den bekannten Märchenmotiven des Gesangszaubers und des verbotenen Blicks ausgestattet wurde (Virg. Georg. IV 453 ff. Ovid Met. X, 11 ff.)¹⁾. Wie aber auch diese Hadesfahrt ursprünglich beschaffen war, schon der Zusammenhang des Helden mit der orphischen Theologie läßt vermuten, daß es sich hier um eine religiöse Legende handelt, die ein Werk theosophischer Dichtung, nicht ursprünglicher Mythenbildung ist. Klar tritt uns schließlich derselbe Charakter bei einer der ältesten dieser Unterweltsfahrten, bei der babylonischen »Hollenfahrt der Istar« entgegen²⁾. Istar, die »Erstgeborene des Himmels und der Erde«, zieht aus nach dem »Land ohne Ruckkehr«, dessen Bewohner in Finsternis wohnen, deren Nahrung Erdstaub und Lehm ist, und die wie die Vogel mit Flugelgewand bekleidet sind, — sichtlich Anspielungen auf Begräbnis- und Seelenvorstellungen. Am Tor der Unterwelt begehrt sie Einlaß, und Ereschkigal, die Herrin des Reichs der Toten, befiehlt, sie einzulassen. Aber an jedem der sieben Tore der Unterwelt muß sie eines ihrer Schmuckstücke oder Gewänder ablegen, so daß sie völlig nackt im innersten Raum anlangt, wo die Göttin der Toten sie fesseln läßt und sechzig Krankheiten zumal auf sie losläßt. Doch mit Istars Scheiden aus der Oberwelt ist alle Zeugungskraft der Natur geschwunden: das erbarmt die Himmelsgotter, und auf Eas Begehrt muß Ereschkigal Istar wieder frei lassen. Sie erhält bei der Rückwanderung durch die sieben Tore ihre Kleider und Schmucksachen zurück, und bei ihrem Wiedererscheinen kehren

¹⁾ Auf andere Motive religiöser Art weist die Überlieferung hin, nach der in einer verlorenen Aeschyleischen Tragödie die Hadesfahrt des Orpheus mit einer durch sein Saitenspiel verursachten Vernachlässigung des Dionysosdienstes zusammenhing, — vielleicht eine Anspielung auf den Gegensatz dionysischer und apollinischer Kulte. Vgl. Preller, Griech. Mythol. II³, S. 487.

²⁾ A. Jeremias, Babylonisch-Assyrische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, 1887, und Art. Nergal in Roschers Mythol. Lexikon III, 1, S. 258 ff. (wo auch die andern babylonischen Hollenlegenden übersichtlich behandelt sind). Zimmern, Die Keilschriften und das Alte Testament³, S. 561 ff.

Freude und Fruchtbarkeit wieder auf Erden ein. Das ist ein unverkennbarer Jahreszeitenmythus, verbunden mit einer dichterischen Veranschaulichung der Lehre, daß, wer in das Totenreich eingeht, alle Guter der Erde zurückläßt. Doch in jedem dieser beiden Teile, im mythischen Bild des Gegensatzes zwischen Tod und Leben wie in dem des Wechsels von sommerlicher Vegetation und winterlicher Ruhe der Natur, ist der Mythus ein unverkennbares Werk theosophischer Dichtung, das höchstens noch von den allverbreiteten Vorstellungen vom Verkehr Lebender mit Abgeschiedenen und von der ebenso allgemeinen Assoziation des menschlichen Todes mit dem der Natur im Winter seine mythologischen Anregungen empfangen hat. Ein letztes Beispiel solcher Hollenfahrten bietet endlich die Hollenfahrt Christi. Die zwischen Tod und Auferstehung liegende Zeit wird hier durch die Hollenfahrt des Erlösers ausgefüllt, die zugleich die Vorbereitung zu der der Auferstehung folgenden Himmelfahrt ist. Damit verbindet sich der auch in den Ausschmuckungen dieser Legende anklingende Gedanke, daß, wie in der Hollenfahrt das Reich der Finsternis überwunden, so in der Himmelfahrt der Himmel für den Christen erobert werde. Ohne Zweifel ist es aber die Tradition jener der griechischen und orientalischen Sage geläufigen Hollenfahrten, die hier auf die christliche Legende einwirkte, um sich dann in ihr mit der Himmelfahrt zu einer Zweifalt zu verbinden, die ihrerseits mit der Scheidung des Jenseits in ein unterirdisches und in ein oberirdisches Reich zusammenhängt.

Noch eine weitere Vorstellung ist aber an diese Entwicklung des Unterweltsmythus geknüpft, um dann im Anschlusse an das himmlische Jenseits ebenfalls auf dieses überzugehen: das ist die des Seelenführers. Ausgebildet ist sie zuerst, wie es scheint, im griechischen Mythus, und hier, wo sie uns zum erstenmal in der Odyssee begegnet, ist sie wohl aus dem Gedanken entstanden, jenes gewaltsame Eindringen in den Hades, wie es einzelnen Helden zugeschrieben wird, könne nicht ohne besondere göttliche Hilfe gelingen. So geleiten Hermes und Athene den Herakles bei seiner Hadesfahrt (Od. 11, 626). Wenn dann im Anschlusse an solche außerordentliche Fälle die Vorstellung sich verallgemeinerte und nun

Hermes neben seiner sonstigen weitverzweigten Wirksamkeit auch noch die des allgemeinen Seelenführers übernahm, in der er uns in der wundervollen Schilderung der Odyssee von dem mit seinem Stabe vor den als Vogel zwitschernden Seelen der Freier einher-schreitenden Gott entgegentritt (Od. 24, 1ff.), so ist es sichtlich die Beziehung zwischen Traumbild und Schattenseele, die den Gott, der mit seinem Stab den Schlaf und den Traum auf die Lider des Schlafenden herabsenkt, mit dem gleichen Stabe auch die Seelen zum Hades treiben läßt. Von da aus sind ähnliche Vorstellungen in die christliche Welt eingedrungen: hier ist es ein besonderer Todesengel oder im Volksglauben der Tod als Knochenmann, der die Seele holt; und schließlich ist die gleiche Vorstellung für besondere Fälle am Teufel haften geblieben, der auserlesene Verbrecher bei lebendigem Leibe in die Hölle holt. Daneben ist jedoch in der höheren mythologischen Dichtung die Gestalt erhalten geblieben, von der wohl dieser ganze Vorstellungskreis ausging: die des Führers für den Bevorzugten, dem es vergönnt ist, in die Stätte der Nimmerwiederkehr vorübergehend als Lebender einzudringen. Dies Amt pflegt dann aber an einen der selbst schon im Schattenreich weilenden Geister überzugehen: so geleitet die Sibylle den Aeneas zunächst zu seinem Vater Anchises, und nach diesem Vorbild übernimmt in Dantes Hollenfahrt wiederum Virgil die Führung des jüngeren Dichters.

3. Der Himmel als Ort der Seligen.

a. Die Himmelsgötter als Heilsgötter.

Schon das frühe Mythenmärchen kennt den Aufstieg zum Himmel; und selbst die Vorstellung, daß die Gestorbenen im Mond oder in der Sonne ihren Wohnort haben, oder daß Menschen in Sterne verwandelt worden seien, kommt gelegentlich vor (Bd. 5² S. 262). Aber von diesen primitiven Erzählungen her führt keine Brücke zu dem Bild des Himmels als der Wohnstätte der Seligen. Den Aufstieg zum Himmel vollführen Lebende, nicht Tote, und davon, daß der Himmel ein Ort besonderer Glückseligkeit sei, ist nirgends die Rede. Jene primitiven Anschauungen sind in der Tat

längst verschwunden oder leben höchstens als dunkle Anklänge im Märchen weiter, wenn sich zum erstenmal der Gedanke regt, den Himmel den Toten oder mindestens einer bevorzugten Klasse derselben als Wohnstätte anzuweisen. Die Gottersage selbst bedarf offenbar einer längeren Entwicklung, ehe in ihr diese Vorstellung zur Herrschaft gelangen kann, abgesehen von den Fällen, wo die das gewöhnliche Heldentum überragenden Heroen zu Gottern erhoben werden, — Fälle, auf die man das sonst selten zutreffende Sprichwort wirklich einmal anwenden kann, daß Ausnahmen die Regel bestätigen. Denn der Himmel als Aufenthaltsort der Gotter ist eben als solcher dem Menschen verschlossen. Dieser muß zum Gott werden, wenn er in den Himmel gelangen soll. Die Gotter dagegen können ihrerseits auf Erden walten, und sie tun das insbesondere auch als Spender von Glück und als Beschützer der Einzelnen. Solange der Blick vornehmlich dem Diesseits zugewandt bleibt, genügt dies auch dem Heilsbedürfnis des Menschen. Die Toten überläßt man ihrem traurigen Los, und die Unterweltsgotter erheben sich wohl allmählich zu Beherrschern des bei weiterer Ausbildung des Gottermythos nicht zu entbehrenden unterirdischen Götterstaates. Aber dabei bleibt dies unterirdische Reich zumeist eine Stätte der Trauer, in die kein segenspendender Lichtstrahl eindringt.

Immerhin regt sich fruhe schon der Gedanke, daß es bevorzugte, von den Gottern besonders geliebte Sterbliche gebe, die, im Gegensatze zu den von den Gottern Gehaßten und noch im Hades von ihrer Rache Verfolgten, von dem truben Schicksal, dem sonst kein Sterblicher entrinnt, befreit seien. Nun gehört zu diesem Schicksal zuvorderst der Tod, mit dem jene düstern Zukunftsbilder untrennbar verknüpft sind. So werden denn die Lieblinge der Gotter vor allem von dem Tode befreit, damit sie fähig sind, ein glückliches Leben vollg ungetruht zu genießen. Doch des Himmels, der den Gottern vorbehalten bleibt, werden sie darum noch nicht teilhaftig. So bietet sich denn hier ein Bild, das, aus der wechselseitigen Assimilation der Vorstellungen von einer Wanderung der Seele und von der Himmelsreise der Sonne entsteht: das Bild von einem Seelenland jenseits des Meeres, in einer Region, wo die

Sonne bei ihrem Untergang ferne, unzugängliche Eilande beleuchtet¹⁾. Es ist derselbe Kreis von Vorstellungen, dem die weit verbreiteten Schilderungen von einem fernen Land angehören, in welchem ein bevorzugtes Volk oder Geschlecht ein glückseliges Leben führt²⁾. Aus diesem Kreis halb der Götter- und Heldensage, halb dem Seelenmythus angehöriger Vorstellungen ragen nun als unverkennbare Übergänge zu dem Bild eines Wohnorts der Seligen im Himmel jene Mythen von einer Entrückung hervor, die in einem solchen fernen glückseligen Lande bevorzugten Helden durch die Gotter zuteil geworden ist. So ist nach dem Gilgameschepos dem babylonischen Noah, Utnapistim, das »Land an der Mündung der Strome« als Wohnstätte angewiesen: dort soll er mit seinem Weibe leben, »den Göttern gleich« (Taf. XI des Gilgameschepos, Jensen). Menelaos wird nach der Odyssee auf der Heimkehr von Troja zur »Elysischen Flur an den Grenzen der Erde« entrückt, wo Rhadamanthys wohnt und den Menschen leichtestes Leben, frei von Winter, Sturm und Regen, beschert ist (Od. 4, 560ff.). Es ist, wie diese Verse erkennen lassen, nicht Menelaos allein, sondern eine ganze Schar Auserlesener, die offenbar, da Rhadamanthys als Herrscher gedacht ist, neben dem Reich des Himmels und der Unterwelt eine Art dritten Reichs des Jenseits bilden. Dieser Vorzug wird aber auch hier den Bewohnern dieses Elysiums nicht etwa als Vergeltung für ihre Taten, sondern um ihrer persönlichen Beziehungen zu den Gottern willen: so dem Menelaos, weil er als Gemahl der Helena Eidam des Zeus ist (569). Die spätere Dichtung hat dann diese Vorstellung auf die Helden vor Troja überhaupt ausgedehnt: sie sind Hesiods viertes Geschlecht, dem am Rande der Erde unter der Herrschaft des Kronos glückliche Wohnsitze angewiesen sind (Hes. W. u. T. 167ff.).

Ein zweiter Weg, der in seinen ersten Anfängen ebenfalls frühe bereits angedeutet ist, aber doch erst auf einer späteren Stufe des Jenseitsmythus mit Entschiedenheit eingeschlagen wird, besteht in

¹⁾ Tylor, Anfänge der Kultur, II, S. 60ff.

²⁾ Auf griechischem Boden gehören zu dem Gebiet dieser geographischen Mythen vor allem die zugleich mit Kultmythen eng zusammenhängenden Hyperboereisagen (O. Crusius, in Roschers Lexikon, I, S. 2805ff.).

der Abtrennung einer besonderen Region von dem übrigen Reich der Schatten: es ist die Vorstellung eines im Hades selbst gelegenen Elysiums, das uns oben schon zugleich als Ausgangspunkt der Vergeltungsvorstellungen begegnete (S. 375f.). Für den nahen Zusammenhang dieser beiden Formen eines doppelten Jenseits ist es bezeichnend, daß Virgil, der am eingehendsten das unterirdische Elysium geschildert hat, denselben Rhadamanthys, der nach der Odyssee die Gefilde der Seligen beherrscht, in der Unterwelt zum Richter über die Frevler macht (Aen. 6, 566).

Es sind wahrscheinlich mehrere Motive gewesen, die zu verschiedenen Zeiten zusammengewirkt haben, um diese Vorstellungen von einem Paradies in einem fernen irdischen Lande oder von einem Elysium unter der Erde in die andere vom Wohnsitz der Seligen im Himmel überzuführen. Auf der einen Seite ist es die unbedingte Oberherrschaft eines einzigen Gottes, die den Seelen der Ahnen neben den untergeordneten Gottern, die nun zum Teil in die Reihe dienender Geister herabsinken, eine Stelle im Himmel verschafft. So führt nach der Vorstellung der alten Ägypter der Sonnengott Rē die auf einer Leiter zu ihm aufgestiegene oder als Vogel emporgeflogene Seele in seinem den Himmel umkreisenden Wagen mit sich, — ein Reflex, wie es scheint, der noch heute besonders bei afrikanischen Völkern verbreiteten Vorstellung vom Sitz der Verstorbenen in der Sonne¹). Am reinsten ausgebildet begegnen wir aber diesen Himmelsvorstellungen in den einander nahe verwandten Anschauungen der Inder und Iranier. In Indien richten sich die ältesten Gebete und Opfer für das Heil der Verstorbenen an Indra, den Beherrscher des Himmels, neben dem der später zum Führer der Toten auf ihrer Himmelsreise und dann zum spezifischen Totengott erhobene Yama als »Erster der Sterblichen« zunächst nur als der erste Mensch gegolten zu haben scheint, der diese Himmelsreise angetreten habe (RV. IX, 113, 7, XVIII, 3, 13)²). Daß namentlich in den späteren Liedern die Speiseopfer auch den Gestorbenen und zuletzt anscheinend ihnen ausschließlich gelten, entspricht einer auch sonst mannigfach wiederkehrenden Verschiebung

¹) J. Spieth, Die Ewe-Stämme, S. 555ff.

²) Oldenberg, Religion des Veda, S. 530ff.

der Vorstellungen, die in diesem Fall durch die Vorherrschaft begünstigt wurde, die die Opferidee im Kultus gewann, und die die alten Naturgotter schließlich ganz hinter dem im Opfertrank verehrten Opfergott zurücktreten ließ. Daß daneben die Sitte der Leichenverbrennung den Vorstellungen von der Erhebung zum Himmel hilfreich entgegenkam, ebenso wie umgekehrt in einem früheren Stadium die des Begrabens denen von der Unterwelt, ist selbstverständlich, wenn sie auch schwerlich eine entscheidende Bedeutung besessen hat. Das lehrt, abgesehen von der trotz der Leichenverbrennung herrschenden Hadesvorstellung der homerischen Welt, das Jenseits des Avesta, wo die Wohnstätte der Seelen im Himmel eine noch wichtigere Rolle spielt als in den Veden, obgleich nach altpersischer Sitte die Leiche nicht verbrannt, sondern den Raubvögeln zur Speise ausgesetzt wurde (Vendidad 3, 43; 7, 125ff.). Aber ein anderes, in der allgemeinen Entwicklung offenbar wirkungsvolleres Motiv hat hier dem Himmel seinen frühen Eingang in die Jenseitsvorstellungen verschafft: Ahuramazda, der lichte Himmels-gott, ist der Alleinherrscher in diesem Reich der Seligen. Seine Diener sind die Geleiter der Seelen auf dem Wege, der über die Sinvatbrücke zum Rande des Himmels führt: sie beschützen die Seele gegen die bösen Dämonen, das Gefolge des Agramainyu. So regt hier der Kampf der Gotter von selbst die weitere Vorstellung an, daß der lichte Gott die Seelen der ihm Wohlgefälligen in seiner Himmelswohnung um sich versammle, während die Seelen der von ihm Verworfenen der Herrschaft des in der Tiefe hausenden Fürsten der Finsternis anheimfallen. Zugleich machen es aber diese Bedingungen begreiflich, daß ein Gotterhimmel wie der babylonische und assyrische mit seinen einander annähernd in gleicher Macht gegenüberstehenden Gottern, ebenso wie der griechische, sich der Vorstellung eines solchen himmlischen Elysium lange verschloß. Hier ist es darum ein zweiter mythologischer Vorgang gewesen, der dem zuvor allein herrschenden unterirdischen Totenreich ein himmlisches gegenüberstellte: er bestand in jener Verschmelzung der Totenkulte mit den Vegetationskulten, wie sie vornehmlich in den Genossenschaften der eleusinischen und dionysischen Mysterien zur Ausbildung gelangte. Indem die gleichzeitig der Ober- wie der

Unterwelt zugehorenden Gotter dieser Kulte die alten Unterweltsgotter zuruckdrängten, hoben sie auch die Seelen mit sich zum Lichtreich empor. Wie Demeter und Dionysos in die Reihe der alten Himmelsgotter eintraten, um diese zu dem Zwölfgöttersystem zu ergänzen, so verschafften sie auch einer Himmelswanderung der menschlichen Seele Raum, die von da an ohnehin durch das Eindringen der indisch-persischen Religionsanschauungen gefordert werden mochte. Sind sie es doch auch, die sichtlich in die dieser Richtung ursprünglich ferne liegenden vorderasiatischen Kulturkreise, wie vor allem in die Jahwereligion der Israeliten, Eingang gefunden haben. Inwieweit dabei Wanderung und spontane Entwicklung aus längst vorbereiteten Motiven zusammenwirkten, muß freilich hier, soweit nicht direkt, wie bei den Satans- und Engelsvorstellungen, singuläre Beziehungen offenkundig sind, dahingestellt bleiben.

b. Die Himmelfahrt der Seele

Unter den verschiedenen Formen, in denen die Seele nach dem Tode weiterlebt, ist es die Psyche, die Hauch- und Schattenseele, der nach den Vorstellungen der Volker der Himmel als Wohnstatte angewiesen ist¹⁾. Dies lehren besonders solche Falle, wo die Scheidung zwischen Korperseele und Psyche erhalten blieb. So nicht bloß bei den Ägyptern, bei denen der ganze Totenkult aus diesem eigenartigen Dualismus zwischen der an die Leiche gebundenen Korperseele und der zum Himmel entschwebenden Psyche erwuchs, sondern auch bei den Iraniern, wo die vornehmlich auf das geistige Fortleben gerichtete Zarathustrische Lehre die gleiche, in der ursprünglichen Volksanschauung wurzelnde Zweiheit der Seelen nicht zerstören konnte. Bei ihnen wurde die Leiche allem Anscheine nach deshalb den Aasvögeln zur Speise geboten, damit die geistige Seele um so freier zum Himmel schweben könne. Denn bei jener Zerstörung der Leiche nehmen die Daevas Tod und Krankheit, Alter und Unreinheit in sich auf, worauf die geistige Seele, fernerhin nicht von ihnen behelligt, zum Himmel aufsteigt²⁾.

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 125ff.

²⁾ Vendidad 7, 137ff. Die vielverhandelte Frage nach dem Alter des Avesta (vgl. über diese Teile, Archiv für Religionswissenschaft, I, 1898, S. 337ff., Bousset,

Augenscheinlich wurden in den den Leichnam verzehrenden Tieren die *Daevas* selbst lebendig gedacht, und man kann sich dem Eindruck nicht verschließen, der von fruhe an die persische Religion erfüllende ethische Dualismus sei hier auf die Psyche und die Körperseele übertragen: jene gehört von Hause aus dem Lichtreich des Ormuzd, diese dem finstern Gegenreich des Ahriman an, dem sie durch seine Dämonen zugeführt wird. Dabei werden aber gleichwohl Psyche und Körperseele, ähnlich, wenn auch nicht dauernd wie in Ägypten, zu einander in Beziehung gedacht, da die Psyche erst ungehindert in den Himmel eingehen kann, wenn die Körperseele und mit ihr das Unreine, das auch sie zur Tiefe zurückzuführen droht, zerstört ist. Das äußert sich darin, daß die Himmelfahrt der Psyche durch die sie verfolgenden *Daevas* fortwährend bedroht wird. In diese Anschauungen vom Kampf guter und böser Mächte um die Seele und vom Kampf einer reinen und einer unreinen im Menschen selbst spielen die Vorstellungen einer Läuterung von irdischer Unreinheit hinein, die nun im Kultus als Vorbedingungen für die Auffahrt zum Himmel erscheinen. Zugleich wurzeln aber hierin die weiteren Vorstellungen von einer Trübung der ursprünglich reinen Natur der Seele durch die körperliche Materie, wie sie später die Pythagoreer und Plato ausgebildet haben.

Wie nun der Begriff der Psyche auf zwei Grundanschauungen zurückgeht, auf den Hauch des Atems, der beim Tode den Menschen verläßt, und auf das Bild Lebender oder Verstorbener, das in Traum und Vision erscheint, so verzweigen sich auch die Vorstellungen von der Himmelfahrt der Seele wieder nach zwei Richtungen. Auf der einen Seite ist es der Tod, der die endgültige Himmelfahrt und ihre Aufnahme in den Chor der seligen Geister einleitet; auf der andern Seite der Zustand der Ekstase, in welchem die Seele überirdischer Offenbarungen gewürdigt und ihr vergönnt wird, schon während des Lebens sich zum Himmel zu erheben. Nun kann nur das, was solchen bevorzugten Seelen auf ihrer visio-

ebenda IV, 1901, S. 155ff.) kommt für diesen Punkt kaum in Betracht. Denn der ganze Charakter dieser Vorstellungen macht deren Zusammenhang mit alten Volksanschauungen und Kulte jedenfalls im höchsten Grade wahrscheinlich, welcher Zeit auch ihre literarische Fixierung angehören mag.

naren Himmelsreise widerfährt, überhaupt zur Kunde der Menschheit gelangen. Darum sind es Vision und Ekstase, die, wie sie schon in die Vorstellungen von der Psyche eingegriffen haben, insbesondere auch die Bilder von der Himmelfahrt der Seele während des Lebens und nach dem Tode, sowie die des Himmelreichs selbst gestalten. Dabei wirken natürlich auf diese wie jene die sonst in der Volksanschauung verbreiteten, aus andern Quellen stammenden Vorstellungen neben einzelnen Elementen des Naturmythus ein. So, wenn die Seele als beflügeltes Wesen zum Himmel eilt, oder wenn sie von beflügelten Engeln geleitet wird, oder wenn die Himmelsräume in einer bestimmten Ordnung übereinander gelagert sind. In dem allmählich reicher sich gestaltenden Aufbau kunden sich dann zugleich astrologische Einflüsse an. Ist in der primitiven Mythologie und in den von Astrologie und gelehrter Mystik unberührt gebliebenen Volkskreisen der heutigen Kulturvolker das Himmelreich immer noch ein einziger Raum geblieben, so hat es priesterliche Spekulation fruhe schon zu drei übereinander liegenden Himmelsstockwerken erweitert. So schildert Paulus eine Ekstase, in der er bis in den dritten Himmel erhoben wird, um dort »Dinge zu sehen und Worte zu horen, die kein Mensch nachsprechen kann«; und wenn er hinzufügt, ihm habe »des Satans Engel einen Pfahl ins Fleisch geschlagen, damit er sich der gehabten Offenbarung nicht überhebe« (2. Kor. 12), so erinnert auch das an die iranische Vorstellung von den zwei Seelen, von denen die eine den Daevas gehört, und die andere allein gewürdigt wird, zum Himmel einzugehen. Wenn aber in den meisten Überlieferungen dieser Himmelfahrtsliteratur die Drei- der Siebenzahl Platz gemacht hat, so ist das offenbar der wachsenden Verbreitung der heiligen Sieben zu danken, ohne daß im übrigen auf diese Vorstellungen, die wohl zumeist andern, teils indisch-iranischen teils griechischen Quellen entstammen, ein sonstiger Einfluß babylonischer Mythologie stattgefunden haben muß. Wissen wir doch, daß gerade die Siebenzahl zu jenen mythologischen Bestandteilen gehört, die nicht selten als isolierte Fragmente gewandert sind. In der poetischen Ausgestaltung der Vorstellungen von der Himmelfahrt der Seele, wie sie in der hellenistischen Zeit von der jüdischen und christlichen

Apokalyptik, sowie von den platonisierenden Richtungen der griechischen Philosophie ausgebildet worden sind, herrscht daher bald die Drei-, bald die Siebenzahl, oder beide wechseln wohl auch miteinander, wie in dem merkwürdigen Buche Henoch, der am reichsten ausgeführten dieser Schilderungen¹⁾. Dabei macht sich die vorherrschende Tendenz der Vision, ihre Bilder in den Himmel zu verlegen, darin geltend, daß in diesen Visionen nicht bloß der Ort der Seligen, das Paradies, sondern auch die Wohnung der Verdammten und der gefallenen Engel in einem der Himmelsräume untergebracht wird. Nur befinden sich die Seligen in einem höheren Himmel, und Gott selbst thront endlich in dem höchsten, dem siebenten. Wer ihn betritt, muß sich seiner irdischen Kleider entledigen, um statt ihrer himmlisches Gewand zu empfangen. Es ist dieselbe Vorstellung, die uns in verschiedenen Formen mehrfach begegnet: in das Jenseits, mag dieses die Unterwelt oder der Himmel sein, geht der Mensch nackt, wie er geboren ist. Doch der semitische Jenseitsmythus, von der Hollenfahrt der Istar an bis zu Henoch und den spätjüdischen Mystikern, läßt den Besucher des Jenseits nur das äußere Kleid von sich tun, der iranische und griechische entkleidet die Psyche auch ihrer eigenen Körperlichkeit. Hier erst bereitet daher der Mythus jene Idee einer rein geistigen Seele vor, wie sie durch die platonische Philosophie dem Abendland übermittelt wurde, um dann in der Vorstellung von einem Ausziehen des irdischen und dem Anziehen eines himmlischen Leibes, wie sie uns bei Paulus begegnet (1. Kor. 15, 40), eine eigentümliche Vermittlung zu finden, die im Grunde nur zu der alten, direkt dem Traumbilde entstammenden Vorstellung von der Schattenseele zurückkehrt. In den Schilderungen der Apokalyptiker und der platonisierenden Theosophen sind es zunächst Einzelne, denen in Augenblicken der Erleuchtung der Vorzug zuteil wird, den Himmel zu schauen. In den gnostischen Sekten und in den Mysterienkulten, die den griechischen und orientalischen Gottern, dem Dionysos, Attis, Mithra,

¹⁾ A. Dillmann, Das Buch Henoch, Kap. 17ff., 70ff. Die Verschiedenheit dieser Schilderungen ruht jedenfalls von der Zusammensetzung dieses Buches aus Überlieferungen älteren und jüngeren Datums her. (Vgl. darüber Bousset, Archiv für Religionswissenschaft, IV, S. 138ff.)

der Isis geweiht waren, wurden dann solche Visionen Einzelner zu Bildern über die allgemeine Zukunft der Seelen erweitert, die in den Kultlegenden über die einstigen Schicksale des die menschliche Seele zum Himmel erhebenden Gottes ihre Grundlage fanden. So sind diese himmlischen Zukunftsvorstellungen zu gemeinsamen Bestandteilen der im hellenistischen Zeitalter einander bekämpfenden Religionen geworden, um von da aus den kommenden Jahrhunderten im wesentlichen unverändert überliefert zu werden¹⁾.

Wie die Hauptquellen dieser himmlischen Jenseitsvorstellungen, Vision und Ekstase, von denen der apokalyptischen Weltuntergangs- und Welterneuerungsmythen (S. 302 ff.) nicht wesentlich verschieden sind, so fallen übrigens auch die Vorstellungen hier und dort in allen Hauptpunkten zusammen, und mit den kosmogonischen Mythen sind daher eschatologische Ideen beider Art oft eng verbunden. Sie vermischen sich dann aber noch mit einer dritten Form visionärer Schilderung, nämlich mit Berichten über eine ferne, der gewöhnlichen Überlieferung unzugängliche Vergangenheit oder auch mit solchen über jüngere, aber nur einem engeren Kreise von Auserwählten geoffenbarte Ereignisse. Hier enthält daher die Vision alles, was überhaupt einer Erzählung im weitesten Sinne zugänglich sein kann: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Das ganze Reich möglicher Geschichte wird zum Gegenstand ekstatischer Ein-

¹⁾ Wo die in den Mysterienkulten der hellenistischen Zeit zur Ausbildung gelangte und dann auch von dem Christentum übernommene Vorstellungsreihe ihren Ursprung genommen habe, ist eine vielverhandelte, aber auf Grund der uns gegenwärtig zugänglichen historischen Zeugnisse schwerlich zu entscheidende Frage. Als sicher dürfte nur feststehen, daß diese Vorstellungen dem Judentum und folgeweise auch dem Christentum zunächst von außen, teils von den orientalischen Religionen her, teils aus den griechischen Mysterienkulten und philosophischen Schulen, zugeflossen sind. Für vorwiegend babylonische Einflüsse ist namentlich Anz (Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, 1897), für iranische Bousset (Archiv für Religionswissenschaft, IV, 1901, S. 229 ff.), für griechische und teilweise ägyptische Dieterich (Mithrasliturgie, S. 179 ff.) eingetreten. Das Entscheidende und volkerpsychologisch wie kulturgeschichtlich vor allem Bedeutsame bleibt wohl, daß der allgemeine Drang der Zeit in dieser Richtung geht. Er mochte es auch bewirken, daß zu den verbreitetsten Religionsanschauungen dieser Zeit, der des Mithrakultus und des Christentums, Elemente verschiedenen Ursprungs zusammenflossen, da die psychischen Vorbedingungen zu ihrer Assimilation überall vorhanden waren.

gebung. Der verzuckte Visionär sieht sich selbst in den Himmel erhoben und erlebt in unmittelbarster Gegenwart die Seligkeit des himmlischen Daseins. Bei dieser Erhebung in überirdische Sphären werden ihm dann Offenbarungen zuteil, die sich ebenso auf die Zukunft der Seelen wie auf die der Welt im ganzen beziehen; und nicht minder erschaut er in rückwärts gerichteter Prophetie das bereits Erlebte, aber von den Augen anderer oder von Menschen überhaupt nicht Gesehene. Da eröffnet sich nun jenes weite Gebiet visionärer Offenbarungen, das sich von der Entstehung der Welt und den ältesten Zuständen der Menschheit bis zu den Eindrücken der jüngsten Vergangenheit und über diese hinaus bis zum Ende der Welt erstreckt. So schöpft schließlich insbesondere auch die Legende über die Taten und Wunder der Heiligen und Gottgesandten aus der gleichen Quelle, die der unerschöpfliche Born der Bilder von den Schicksalen der Seele im Jenseits ist. Die Himmelfahrt der Seele und die Himmelfahrt des Heiligen, wie sie die Legende von Elia, von Jesu und von so vielen der späteren Märtyrer erzählt, sie sind schließlich die nämlichen, jedesmal nur in ein anderes Gewand gekleidet, und, sobald sie auf die heilige Geschichte bezogen werden, von jenem Glorienschein umgeben, der zu einer Burgschaft ihrer Wahrheit und damit zu einer solchen für die künftige Himmelfahrt der eigenen Seele wird. Denn das Wort des Paulus »So die Toten nicht auferstehen, so ist auch Christus nicht auferstanden« (1. Kor. 15, 16), gilt auch für die Himmelfahrt, die ja nur eine psychologisch wohlmotivierte Fortbildung der Auferstehungslegende ist.

4. Das Jenseits als Ort der Vergeltung und die Seelenwanderung.

a. Himmel und Hölle.

Die Vorstellung, daß das Leben im Jenseits ein glückliches oder unglückliches sei, je nachdem der Verstorbene in seinem diesseitigen Leben einen Anspruch auf Lohn oder Strafe erworben habe, ist ein verhältnismäßig spätes Erzeugnis einer Wechselwirkung der mythologischen Jenseitsvorstellungen und der im wirklichen Leben zur Ausbildung gelangten ethischen Motive der Rache und des Mit-

gefühls, der Strafe und Belohnung. Die allmähliche Entwicklung dieser Motive von der aus dem unmittelbaren Affekt geborenen Rache und Hilfe an bis zu Belohnung und Strafe ist uns in den mannigfaltigsten Bestandteilen des Mythos, namentlich im mythologischen Tiermärchen, schon entgegengetreten (Bd. 5² S. 194ff.). Wie diese andern Mythengebiete, so entbehrt nun aber auch der Jenseitsmythos anfanglich ganz der ethischen Motive, die zu Vergeltungsvorstellungen führen könnten, und auch wo sich diese zum erstenmal regen, da sind sie noch so stark vermischt mit andern, im Zauberglauben und in den von ihm getragenen Kultusformen wurzelnden, daß der Vergeltungsgedanke höchstens in einzelnen schwachen Anläufen zu bemerken ist. Auch da regt er sich, ganz so wie bei den Zauberverwandlungen des Mythenmärchens, zunächst noch ganz in der Form der Rache, wie bei den bekannten Frevlern in der Nekyia der Odyssee, denen als lichteres Bild ein elysisches Dasein einzelner Auserwählter, nicht als Lohn für eigene Verdienste, sondern als ein durch gottliche Abstammung oder sonstige willkürliche Gunst erworbenes besseres Loos gegenübersteht (S. 375f.).

Immerhin bereitet sich in solchen einer eigentlichen Vergeltung vorausgehenden Regungen eine auch für jene unerläßliche Bedingung vor: das ist die Ausbildung von Gegensätzen in den Vorstellungen über die Wohnorte der Abgeschiedenen. In ihnen müssen naturgemäß die Mittel bereit sein, mit denen sich dann später die Vergeltung selbst vollziehen kann. Hier ist es nun vor allem die visionäre Ekstase, die das meiste dazu geholfen hat, den Tod seiner ihn anfanglich allzu ausschließlich umgebenden Schrecken zu entkleiden. Jene Bilder unaussprechlichen Glückes wurden niemals ohne die Vision möglich gewesen sein. Der Traum führt höchstens zu entfernten Annäherungen, neben denen die den mannigfachen Formen des Angsttraumes entnommenen Bilder des Schreckens nicht zu fehlen pflegen¹⁾. Das Schwelgen in lichten und lustvollen Bildern, wie es die Vorstellungen himmlischer Glückseligkeit hervorbringt, ist nur der Vision eigen, und in dieser wunderbaren Ausmalung der Zukunft liegt daher mindestens ebenso sehr wie in der Erhebung über Bedrangnis und Schmerz, die sich bei den Leiden

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 196ff.

der Märtyrer und Asketen bekundet, ihre große Bedeutung für die religiöse Entwicklung. So entspricht es denn der natürlichen Folge der Motive, daß die beiden Gebiete des Jenseits, deren sich der Vergeltungsgedanke zur Verwirklichung der Strafen und Belohnungen bemächtigt, ursprünglich nicht nur unabhängig von ihm, sondern auch unabhängig voneinander entstanden sind. Die Todesfurcht geht in dieser natürlichen Entwicklung allem andern voraus. Sie bedarf keiner besonderen Einflüsse. Der Anblick Sterbender und das Erscheinen der Schatten Verstorbener im Traum lassen diese Furcht niemals erloschen, die in dem Bild der Unterwelt ganz den ihr adäquaten Ausdruck findet. Erst unter gewissen Ausnahmbedingungen und zumeist in einer späteren Periode gewinnen Ekstase und Vision, gefordert durch turbulente Kulttanze, durch zufällig entdeckte und dann ebenfalls der Kultpflege dienstbar gemachte Mittel, endlich durch Askese und prophetische Begeisterung, eine Macht über einzelne Personen, die von ihnen aus weitere Kreise ergreift. So entsteht, im Gegensatze zu der in generellen Bedingungen wurzelnden Hadesvorstellung, das himmlische Jenseits mit seinen beglückenden Bildern. Es eröffnet sich, auch darin im Kontrast zu den Hadesbildern, zuerst dem Verzuckten in bevorzugten Momenten des diesseitigen Lebens, um dann zum Zukunftsbild für das Leben der Seele nach dem Tode zu werden. Beide Reiche, das finstere unterirdische und das lechte himmlische, stehen wohl zunächst außer Berührung. Indem aber beidemal der Gedanke eines die Ungleichheiten des wirklichen Lebens wiederholenden verschiedenen Schicksals im Jenseits sich einschiebt, erhebt sich innerhalb jedes dieser Bereiche das Bedürfnis nach einer Ausnahmeregion, nur jedesmal natürlich in entgegengesetztem Sinne: aus der finstern Unterwelt sondern sich lechte Felder für die Bevorzugten, die, wenn der Kontrast mit der Wohnung der Trauer zu groß wird, aus ihr hinaus in die diesseitige Welt, in ferne Eilande der Seligen verlegt werden. Das visionäre Jenseits im Himmel gewinnt dagegen, indem hier die Vervielfältigung der Himmelsräume mitwirkt, irgend einen unteren unter diesen Räumen für solche, die der vollen Erhöhung zu den Himmlischen nicht gewürdigt werden.

Damit ist nun auch schon eine Verbindung der beiden Aufenthaltsorte der abgeschiedenen Seelen nahegelegt, so daß es nur eines kleinen, möglicherweise in verschiedenen Fällen unabhängig vollzogenen Schrittes bedarf, um sie herzustellen. Allem Anscheine nach ist es der iranische Mythos mit seinen ursprünglich kosmogonischen, aber fruhe schon zugleich zu ethischer Bedeutung sich auswachsenden Vorstellungen eines Licht- und eines Nachtgottes gewesen, in welchem jener Gegensatz von Licht und Dunkel mit dem der Hohe und der Tiefe, des Himmels und der Holle als der Gebiete der im großen Weltkampf miteinander streitenden Götter samt den Scharen ihrer dienstbaren Geister zur Ausbildung gelangte. Das konnte freilich nur in einem Stadium geschehen, wo jede der beiden Formen der Zukunftsvorstellungen ihre allzu ausschließliche Macht eingebüßt hatte und beide bereits unter den Einfluß einer nüchtern abwägenden theosophischen Spekulation gelangt waren. Da mußte sich nun der Gegensatz der beiden Götter und ihrer helfenden Geister aus dem Kampf um die Weltherrschaft in einen Kampf um die Seele verwandeln, an welchem die Seele selbst in um so höherem Maße beteiligt wurde, je mehr sie durch die vom Kultus vorgeschriebene Reinigung und durch ein schuldloses Leben im Diesseits der Verfolgung durch die *Daevas* auf ihrer Himmelfahrt unzugänglich geworden war, wogegen die unreine, schuldbeladene Seele durch sie in die Tiefe gezogen wurde (Vend. I, 1 ff. X, 23 ff. u. a.). Aus dieser Mischung äußerer Kultvorschriften mit sittlichen Geboten, deren Befolgung die Bedingung für das Eingehen der Seele in die Gefilde *Ahuramazdas* ist, erkennt man deutlich, wie auch hier wieder die kultische Reinheit voransteht, zu der die sittliche nur eine untergeordnete Gattung bildet.

Dies ist nun die Form, in der sich offenbar auch die orphischen Kulte diesen Gegensatz der beiden Wohnstätten des Jenseits angeeignet haben, und in der er sich in ihnen wohl fruhe schon mit dem Seelenwanderungsgedanken vermischte. Bei Plato sehen wir endlich in den verschiedenen, bekanntlich nicht durchweg übereinstimmenden poetischen Schilderungen, die er von den künftigen Schicksalen der Seele gibt, jenen Begriff der kultischen Reinheit

philosophisch geläutert und dadurch zugleich enger mit dem der sittlichen Reinheit vereint, indem bei ihm die Gebundenheit an die Sinnlichkeit zur Quelle des Bösen wird. Darum kann dieses nur überwunden werden, wenn die Seele zu einem ihr ursprünglich schon eigenen Zustand der Befreiung von dem Körper zurückkehrt (Phädon 113ff., Gorgias 523ff.). Aus diesen Gedanken ist dann, sobald das Mittelglied einer im Diesseits sich vollziehenden allmählichen Läuterung der Seele durch ihre neuen Verkörperungen hinwegfiel, mit innerer Folgerichtigkeit als ergänzendes Bild zu Himmel und Holle die Vorstellung eines besonderen Läuterungsortes hervorgegangen. Dieses Purgatorium denkt sich der mittelalterliche Jenseitsmythus auf einem Berge, mitten zwischen Holle und Himmel gelegen. Es vereinigt hier die doppelte Bedeutung eines Ortes zeitweiliger Strafe und einer in diese übersinnliche Welt verlegten Lustration, entsprechend der doppelten Bedeutung der Sünde als einer sittlichen Schuld, die der Sühne, und einer religiösen Befleckung, die der Reinigung bedarf. Indem ferner jede dieser drei Abteilungen der übersinnlichen Welt wieder aus verschiedenen Gründen eine Abstufung zuläßt, die Holle nach der Schwere der unsühnbaren Schuld, das Fegefeuer nach der zur Strafe und Reinigung erforderlichen Zeit, der Himmel endlich nach dem Grad des zu belohnenden Verdienstes, bietet sich noch einmal die Verbindung der zwei heiligsten Zahlen, der Drei und der Sieben, zur äußeren Einteilung dieser phantastischen Welt: drei ist die Zahl ihrer Reiche im ganzen, je sieben die der Stufen, in die jedes von ihnen, die Holle, das Fegefeuer und der Himmel, geschieden sind.

b. Die Seelenwanderung.

Hat der iranische Mythus zum erstenmal, so viel sich sehen läßt, die Vorstellungen von Himmel und Holle in der Form zwei streng geschiedener Reiche als der künftigen Wohnstätten der Seelen entwickelt, so ist dagegen das stamm- und mythenverwandte Indien die früheste Heimat des planmäßig ausgebildeten Gedankens der Seelenwanderung. Auch hier bieten freilich allerwärts der primitive Seelenglaube einerseits und das mythologische Tiermärchen ander-

seits gewisse Vorbereitungen. Doch bedurfte es wiederum des Zusammenwirkens von Natur- und Seelenmythus und ihrer Verbindung durch die Dichtung, um dieses Erzeugnis zustande zu bringen. Der Naturmythus lieferte in der mehr und mehr schon mit ethischen Motiven sich erfüllenden zauberhaften Tierverwandlung des Menschen die nächste Grundlage, der Seelenmythus fugte in seinen mannigfachen Vorstellungen von dem Übergang der Seele in Tiere, von den in Tieren hausenden Ahnengeistern, endlich vom Überströmen der Seele beim Tode in andere Menschen weitere Elemente hinzu, die mit jenen zusammen mit einer Art innerer Notwendigkeit die Idee der Seelenwanderung hervorbringen mußten, sobald erst eine von diesen Motiven ausgehende planmäßige Spekulation dem Gedanken des Fortlebens der Seele auf Erden nachging. Gemäß diesen komplizierten Bedingungen ihres Ursprungs ist aber die Seelenwanderung gegenüber den Vorstellungen von Himmel und Hölle als den Orten künftiger Belohnung und Strafe verhältnismäßig späten Ursprungs. So ist denn auch in Indien wahrscheinlich die Hadesvorstellung die früheste, an die sich zunächst der Himmel als gemeinsamer Wohnort der Seligen und der Gotter angeschlossen hat. Die Seelenwanderung dagegen ist die letzte, bereits stark von philosophischer Reflexion durchsetzte Phase der Entwicklung des Jenseitsmythus. Dem entspricht es, daß sie weit mehr als die Bilder von Himmel und Hölle deutlich die Spuren religiöser Spekulation an sich trägt. Freilich darf man dabei die eigentliche Seelenwanderung nicht mit den vereinzelt Vorstellungen von Seelenubergängen in Tiere und andere Menschen vermengen, wie sie als Bestandteile des Seelenglaubens überall vorkommen. Was der Seelenwanderung von Anfang an als spezifischer Inhalt eigen ist, das ist eben der sie beherrschende Gedanke einer Fortdauer, die nicht einer übersinnlichen Welt, sondern dem diesseitigen Leben angehöre. Darum hat diese Vorstellung, so sehr sie in ihren psychologischen und naturmythologischen Grundlagen, dort durch den Zusammenhang mit dem ursprünglichen Seelenglauben, hier durch ihre Beziehungen zum mythologischen Tiermärchen, auf primitive Motive zurückgeht, doch in der aus der Verbindung dieser Elemente entsprungenen Form einen rationalistischen Zug, der sie

auch¹ da noch annehmbar erscheinen läßt, wo man dem Glauben an Himmel und Holle entsagt hat¹).

In engem Zusammenhang mit diesem rationalistischen Motiv der Seelenwanderung stehen die beiden Formen, in denen sie uns schon bei den Indern entgegentritt. Nach der einen ist die neue Verkörperung eine Folge natürlicher Wahlverwandtschaft: die Seele wird nach ihrem Tode naturnotwendig zu dem, wozu sie sich in ihrem vergangenen Leben entwickelt hat. Es ist keine äußere lohnende oder strafende Gewalt, durch die sie je nach ihrem bisherigen Verhalten mit einem neuen Körper umhüllt wird, sondern ihre eigene Natur, der sie folgt. Es ist, wie Plato es ausdrückt, der sich dieser ersten Form der Wanderidee im wesentlichen anschließt, ihr eigener Wille, der den künftigen Zustand bestimmt, so daß die Seele die Vergeltung, die ihr gebührt, ebenso sich selbst schafft, wie sie die Herrin ihrer Taten gewesen ist (Rep. X, 617ff.). Hier entspricht die Wanderung der Seele unmittelbar einem Gedanken, der schon in den Veden berührt wird, und der mit dem der indischen Spekulation frühe eigenen pantheistischen Zug zusammenhängt. Es ist der Gedanke, daß der Mensch nach seinem Tode in die Elemente zurückverwandelt werde, aus denen er gebildet ist: seine Rede in das Feuer, sein Odem in den Wind, sein Auge in die Sonne. Jedes wird im Wandel der Dinge zu dem, was es ursprünglich gewesen, und so geht auch die Seele nach dem Tode nicht in einen neuen Zustand über, sondern der Gute wird als Guter, der Böse als Böser geboren²). Für den spekulativen Ursprung der Seelenwanderung ist es bezeichnend, daß diese an sich offenbar philosophisch höhere Form die ältere ist. Nicht minder ist es aber begreiflich, daß der Volksglaube diese Form nicht festhalten konnte, sondern daß er die gelaufigen Vorstellungen von Lohn und Strafe, wie sie den irdischen Verkehr der Menschen beherrschen, auf sie

¹) Über die geschichtliche Entwicklung der Lehre von der Seelenwanderung in Indien vgl. besonders E. Windisch, Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung, Abh. der sachs. Ges. der Wiss., phil.-hist. Klasse, Bd. 16, 1908, S. 57ff.

²) Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, I, 2 (Philosophie der Upanishads), S. 296ff.

übertrug. So ist wahrscheinlich unter dem Einflusse einer solchen Popularisierung jener Ideen die zweite, im späteren Brahmanismus vertretene Form der Lehre entstanden, in der die neue Verkörperung der Seele zu einer äußeren Vergeltung geworden ist. Das »Gesetzbuch des Manu« verzeichnet diese Arten der Vergeltung mit einer Vollständigkeit, wie sie ein Strafkodex in ausgeklügelter juristischer Kasuistik besser nicht ersinnen könnte. Jedem Vergehen wird seine Strafe zugemessen, die in der Art der Verwandlung qualitativ, in deren Dauer quantitativ der Art und der Schwere der Schuld entspricht. Wer einen Elefanten stiehlt wird ein Wolf, wer ein Pferd stiehlt ein Tiger, wer Früchte stiehlt ein Affe, wer einen Brahmanen erschlägt muß durch eine ganze Reihe von Verwandlungen hindurchgehen: er wird nacheinander ein Hund, ein Schwein, ein Esel, ein Kamel.

Diese Veräußerlichung des Gedankens der Seelenwanderung hat nun aber schließlich doch wiederum dazu gedient, einer philosophischen Idee zum Durchbruch zu verhelfen, welche die Form bestimmt hat, in der sich im Buddhismus der Gedanke der Seelenwanderung mit dem der Erlösung verknüpfte. Ist die Wanderung der Seele eine Strafe, so ist das Ziel, dem sie zustrebt, die Erlösung aus den Banden des Daseins. So kommt diese letzte Form der Jenseitsvorstellungen, bei der sie sich in ein Diesseits von unabsehbarer Dauer umwandeln, der weltfluchtigen Stimmung entgegen, die sich in der Vedantaphilosophie der Inder als letztes Ergebnis der Zerstörung der alten Himmelsmythologie entwickelt hatte, und die die Grundstromung auch des Buddhismus bildet. Dabei vollzieht sich aber in der Seelenwanderungslehre in doppeltem Sinne eine Auflösung der Jenseitsvorstellungen: erstens insofern das Jenseits, dessen Existenz ganz auf der freischaltenden Wirkung der mythenbildenden Phantasie beruht, tatsächlich verschwindet, da die Statten des künftigen Daseins nun wieder der unmittelbaren Umgebung angehören; zweitens insofern diese Lehre in ihrer Verbindung naturphilosophischer und ethischer Ideen den der mythologischen Vorstellung widerstrebenden philosophischen Gedanken einer Selbsterlösung der menschlichen Seele auf dem Wege einer ihr immanenten Entwicklung in sich birgt.

Lessing, der von sich bekannte, daß er sich die Fortdauer der Seele nicht anders denn als eine Metempsychose denken könne, hat geglaubt, es müsse ein gutes Vorurteil für diese Lehre erwecken, daß sie »gewiß das älteste aller philosophischen Systeme« sei. Denn die erste und älteste Meinung sei »in spekulativen Dingen immer die wahrscheinlichste, weil der gesunde Menschenverstand sofort darauf verfiel«¹⁾. Die letztere Meinung können wir hier auf sich beruhen lassen: sie scheitert vor allem da, wo Spekulation und Mythologie sich berühren. Doch auch die andere, der man noch gegenwärtig nicht selten begegnet, wonach die Seelenwanderungsidee überhaupt in sehr frühe Zeiten zurückreiche und sich Ansätze zu ihr schon bei Naturvölkern finden sollen, ist unhaltbar. Sie beruht auf einer Vermengung mit jenen Seelenvorstellungen, die, wie der Übergang in Tiere, die Tierahnen u. a., allerdings gewisse psychologische Vorbedingungen der Seelenwanderung enthalten, aus denen sich aber diese nirgends ohne den Hinzutritt naturmythologischer und philosophischer Ideen entwickelt hat. Die Seelenwanderung steht am Ende, nicht am Anfang dieser Entwicklung: sie bezeichnet die Peripetie des Jenseitsmythus, ebenso wie der Jenseitsmythus selbst die Peripetie der Mythologie ist. In ihm treibt die mythologische Phantasie noch einmal ihr verwegenstes Spiel, um, nachdem sie aus dieser Position zurückgedrängt ist, widerstandslos vor der Wissenschaft zu kapitulieren. Hat der Jenseitsmythus in der engen Verbindung, die er mit der Religion eingegangen, eine Stütze gefunden, die ihn über Erwarten lange am Leben erhielt, so erhebt sich daher nun nach der endgültigen, auch durch die Seelenwanderung nur notdurftig hintangehaltenen Losung dieser Verbindung um so dringender die Frage: kann es überhaupt eine Religion ohne Mythologie geben? Und wie sind, wenn eine Trennung beider möglich ist, die Grenzen zu ziehen?

¹⁾ Lessing, Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können. Werke, Ausg. Lachmann, XI, 2, S. 67.

II. Der religiöse Kultus.

1. Die allgemeine Entwicklung des Kultus.

a. Vorreligiöser und religiöser Kultus.

Auf die symptomatische Bedeutung, die der Kultus für die Abgrenzung der in festen Glaubensüberzeugungen wurzelnden Bestandteile des mythologischen Denkens von andern, gleichgültigeren Inhalten desselben besitzt, wurde an einer früheren Stelle bereits hingewiesen (Bd. 5², S. 20ff.). Dieser Wert des Kultus beruht aber im letzten Grunde überall darauf, daß er in Handlungen besteht, durch die seine Gegenstände als solche gekennzeichnet werden, die nicht bloß in wechselnden, aus Mythos und Dichtung gewebten Vorstellungen bestehen, sondern die auf den Willen und seine Motive herüberwirken. Hierdurch ist zugleich gewährleistet, daß, wenn es gelingt, aus diesem durch den Kultus geschützten Inhalt die rein mythischen Elemente auszuschalten, schließlich das hinter allen diesen Verhüllungen verborgene Wesen des religiösen Bewußtseins zu finden sein muß. Das Problem, in dieser Form aufgestellt, schließt nun aber zwei allgemeine Forderungen ein, die, so sehr sie durch die Ergebnisse der beiden vorangegangenen Kapitel nahe gelegt sind, doch gewissen weit verbreiteten Anschauungen widersprechen. Die eine dieser Anschauungen setzt die Begriffe Mythos und Religion ohne weiteres einander gleich: die dem Mythologischen zugezählten Vorstellungen gelten ihr als niedere religiöse Erscheinungen, die im engeren Sinne sogenannten religiösen Überzeugungen als höhere Stufen des mythologischen Denkens; einen Wesensunterschied zwischen beiden Gebieten erkennt man nicht an. Eben darum pflegt man sich auf dieser Seite um eine nähere Definition von Mythos und Religion überhaupt nicht zu bemühen. Die zweite Annahme, die das Gebiet der Religion gegenüber dem Mythos enger zu begrenzen sucht, betrachtet dagegen den Kultus als die für eine solche Trennung entscheidende Instanz. Die durch ihn geschützten mythologischen Werte sind nach ihr die spezifisch religiösen. Nach dem Inhalt der Kulthand-

lungen selbst und der ihnen zugrunde liegenden Vorstellungen bemißt sich daher jeweils die Stufe religiöser Entwicklung.

Daß die erste dieser Anschauungen nur aus der Verlegenheit entsprungen ist, in der man sich gegenüber der Aufgabe befindet, die religiösen gegen die sonstigen Bestandteile des Mythos abgrenzen zu sollen, ist unverkennbar. Obgleich aber diese Schwierigkeit vornehmlich bei der Beurteilung primitiver Völker zur Geltung kommt, ist gerade bei ihnen die Unzulässigkeit einer solchen Vermengung von Mythos und Religion am offenkundigsten. Denn hier beherrscht die mythologische Auffassung alle Gebiete des Lebens und Denkens. In dem Mythos spiegelt sich die gesamte Weltanschauung des Naturmenschen, seine praktische Lebensrichtung ebenso wie der primitive Versuch einer Welterklärung, soweit bei der naiven Hinnahme der allgemeinsten und regelmäßigsten Naturerscheinungen überhaupt von einer solchen die Rede sein kann. Alles das ist hier eingetaucht in jene Kausalität des Zaubers, die ebensowohl der späteren wissenschaftlichen Verknüpfung der Erscheinungen vorausgeht, wie sie sich im Gegensatz zu dieser befindet¹⁾. In der Tat entbehrt es daher, wenn überhaupt der Begriff der Religion noch einen bestimmten Inhalt bewahren soll, jeden Sinnes, etwa die Vorstellungen, daß die Seele im Atem entweiche oder im Traumbild erscheine und als Vogel davonfliege, oder daß Sonne und Mond ein von der Erde nach dem Himmel gewandertes Bruderpaar seien u. dgl., religiöse Vorstellungen zu nennen. Freilich sind sie auch keine Naturerklärungen im Sinne der späteren Wissenschaft. Doch innerhalb dieses Stadiums rein mythologischer Apperzeption sind sie immerhin eher Vorstufen der Wissenschaft als solche der Religion. Wo aber in dem primitiven Denken religiöse Bestandteile vorkommen sollten, da müssen natürlich auch diese in der Gesamtheit der mythologischen Vorstellungen enthalten sein; gleichwohl werden sie nur einen Teil des mythologischen Denkens umfassen, wenn auch die schärfere Sonderung der einzelnen Lebensgebiete selbst erst ein Erzeugnis fortgeschrittener Kultur ist. Die Schwierigkeit, die hieraus für die Nachweisung der Anfänge religiöser Entwicklung entspringt, fordert aber um so dringender eine Feststellung der Merkmale, nach denen sich diejenigen

¹⁾ Vgl. Bd. 4^a, S. 262ff.

Motive des Mythos, denen wir im Hinblick auf ihre weitere Entwicklung einen religiösen Wert zuschreiben dürfen, von andern, religiös gleichgültigen scheiden.

Ist die Gleichsetzung von Mythos und Religion unbedingt zu verwerfen, so kann nun aber auch die Einschränkung auf den Kultus dem Bedürfnis nach klarer Gebietscheidung nicht genügen. Denn erstens bietet der Schutz durch den Kultus zunächst nur ein äußeres Merkmal, das immer erst durch die an die Kulthandlungen gebundenen inneren Willensmotive der Frage nach dem Wesen der Religion näher zu führen vermag. Zweitens und vor allem erscheint es von vornherein zweifelhaft, ob die Begriffe Kultus und Religion in dem Sinne sich decken, daß sich nicht bloß jeder religiöse Glaubensinhalt in Kulthandlungen äußern muß, sondern daß auch umgekehrt jede Handlung, die den allgemeinen Charakter einer Kulteistung an sich trägt, wirklich einen religiösen Wert beanspruchen kann. Da die religiöse Handlung die religiöse Gesinnung voraussetzt, diese selbst aber auch dann noch ihren Wert behält, wenn sie eine innerliche bleibt, so ist an sich eine Religion ohne Kultus denkbar, so groß immerhin die Rolle sein mag, die in der tatsächlichen Entwicklung der Religion dem Kultus zukommt. Der alternde Brahmane, der sich, dem äußeren Kultus entsagend, in die Einsamkeit begibt, um bloß noch der religiösen Kontemplation zu leben, steht damit wahrlich nicht außerhalb der Religion, sondern er repräsentiert wohl eher einen Höhepunkt religiösen Lebens. Doch eben darum, weil diese Stufe eine lange Vorbereitung durch den Kultus voraussetzt, kann von dieser letzten, innerlichsten Form hier, wo es sich um die Frage des Ursprungs der Religion handelt, abgesehen werden. Denn, mag eine Religion ohne Kultus als höchste Frucht religiöser Entwicklung möglich sein, — diese Entwicklung selbst wurzelt, daran kann kein Zweifel bestehen, im Kultus. Um so mehr erhebt sich aber hier die andere Frage, ob alles, was nach der allgemeinen Bedeutung des Begriffs zum Kultus gezählt werden kann, wirklich auch eine religiöse Bedeutung hat. Sehen wir das allgemeine Merkmal des Kultus in Handlungen, die auf die Erringung irgendwelcher, nur durch übermenschliche Hilfe zu gewinnender Güter gerichtet sind, so ist unbestreitbar, daß es zahlreiche solche Hand-

lungen nicht nur im Leben des primitiven Menschen, sondern auf allen Stufen der Kultur gibt, die in diesem allgemeinsten Sinne zum Gebiet des Kultus gehören, denen aber, an dem Maß der entwickelteren Religion gemessen, ein religiöser Wert nicht zukommt. Kann doch nach jener umfassendsten Bedeutung des Wortes die Zauberzeremonie, durch die nach überliefertem Brauch der Australier seine totemistischen Schutzdämonen zu vermehren oder der Prärieindianer seine Jagdtiere herbeizulocken sucht, oder endlich der abergläubische Brauch, der noch innerhalb der heutigen Kultur in zahlreichen Bevölkerungskreisen fortlebt, um dem Schutz gegen Krankheit, der Gewinnung künftigen Erntesegens und manchen anderen Zwecken zu dienen, schließlich ebenfalls Kulthandlung genannt werden.

b. Merkmale des religiösen Kultus.

Wollen wir den Begriff des religiösen Kultus näher begrenzen, so müssen demnach zu der auf die Gewinnung übermenschlicher Hilfe gerichteten Handlung noch weitere Merkmale hinzukommen. Wo diese, wie in den oben angeführten Beispielen, entweder ganz oder teilweise fehlen, da werden wir demnach solche Handlungen als vorreligiöse den im engeren Sinne religiösen Kulthandlungen gegenüberstellen können. Zugleich werden wir aber, insofern die Religion selbst eine allmählich gewordene und sich fortan entwickelnde Erscheinung des geistigen Lebens ist, von vornherein vermuten dürfen, daß der religiöse Kultus aus solchen vorreligiösen Anlagen und Anfängen hervorgegangen sei. Unter diesem Gesichtspunkte treten uns nun bei der Vergleichung der religiösen Kultformen mit jenen ihren Vorstufen die drei folgenden engeren Merkmale entgegen. Sie bilden eine aufsteigende Stufenfolge, insofern der vollständige Begriff des religiösen Kultus erst durch die Verbindung ihrer aller erreicht wird, während zugleich jedes der späteren die vorangegangenen als gegeben voraussetzt. Hiernach bildet:

1) die Gebundenheit an eine engere oder weitere Gemeinschaft das nächste Kriterium eines zum religiösen Kultus sich erhebenden Brauchs. In dieser Gebundenheit gewinnt die Hand-

lung den Charakter einer Norm, deren Befolgung gefordert wird. Durch die so entstandene Einreihung unter die dem strengeren Rechtszwang oder dem milderen der Sitte angehörenden Lebensnormen wird der Kultus zu einem wichtigen Bestandteil der gesellschaftlichen Ordnung. Aus gemeinsamen Glaubensüberzeugungen hervorgegangen, wirkt er durch diese Normierung seinerseits verstärkend auf diese Überzeugungen zurück und gewinnt in hohem Grade eine sie erhaltende Kraft. Darum hat die Religion selbst schon in ihrem Namen diese Gebundenheit an die im Kultus zutage tretende Glaubensnorm zum Hauptmerkmal ihres Begriffs erhoben. Immerhin ist damit nur das äußerlichste Merkmal bezeichnet, das sie höchstens durch die besonders ernsten Folgen, die in den Anfängen der religiösen Kultur die Nichtbefolgung der Kultusgebote mit sich führt, von andern, den Gebieten der Sitte und des Rechts angehörigen Lebensformen scheidet. Darum ist aber auch dieses Merkmal der sozialen Gebundenheit für den spezifisch religiösen Charakter des Kultus noch nicht entscheidend. Qualitativ erhebt sich die von einer Sippen- oder Volksgemeinschaft nach übereinstimmendem Ritus ausgeführte Handlung durchaus noch nicht über die individuelle Zauberhandlung, da die letztere zunächst dem gleichen Gebiet allgemeiner Glaubensvorstellungen angehört, auf dem der gemeinsame Kultus beruht. Daher denn auch der vereinzelte, zu rein egoistischen Zwecken geübte Zauberbrauch entweder ein isolierter Rest eines einstigen allgemeineren Kultus zu sein pflegt oder mindestens die allgemeinen Anschauungen eines solchen widerspiegelt, so daß er als die spezielle Anwendung eines früheren oder sogar eines noch bestehenden Kultus erscheint. Darum überschreitet die Kulthandlung durch diese Zugehörigkeit zu einem bestimmt abgegrenzten Ganzen sozialer Normen noch durchaus nicht das Stadium eines vorreligiösen Kultus. Dennoch hat sie zwei wichtige Momente gegenüber der individuell geübten Zauberhandlung voraus: als eine Form, in der sich die in der Gesamtheit lebenden Anschauungen betätigen, besitzt sie eine ungleich größere erhaltende Kraft, und vermoge der Kontinuität der Überlieferung, die an solche Gemeinschaftsformen gebunden ist, eine der individuellen Handlung fehlende Entwicklungsfähigkeit. Indem jeweils ältere und neuere

Motive aufeinander wirken, gewinnt hier wie überall das gemeinsame Erzeugnis eine die isoliert bleibende individuelle Leistung weit übertreffende schöpferische Macht, die noch durch die Wechselwirkungen verstärkt wird, in die die einzelnen Mitglieder der Gemeinschaft miteinander treten. Dazu kommt als ein zweites, wichtigeres Moment der weitere Umfang und der höhere Wert der Zwecke, auf die der gemeinsame kultische Brauch gerichtet ist. In ihm kann nur das erhalten bleiben und sich zur Norm erheben, was für die Allgemeinheit einen Wert hat. Darum stößt er von sich ab, was nur dem Interessengebiet eines Einzelnen angehört; oder, wo sich das individuelle Motiv durch seine häufige Wiederkehr zu allgemeinerer Bedeutung erhebt, da wird es von dem den Gemeinschaftszwecken gewidmeten Kultus aufgenommen. So der Schutz gegen Krankheit und der Wunsch von ihr befreit zu werden, der Erfolg auf der Jagd und im Einzelkampf, und was sonst noch dem einzelnen erstrebenswert sein mag. In dieser Beziehung erheben sich daher die gemeinsamen Kulte der Naturvölker, so primitiv sie im übrigen sein mögen, doch bereits über den individuellen Zauberbrauch. Der gemeinsame Zweck, mag er nun in der Sorge um die allen in gleicher Weise wünschenswerten Güter, in dem Wunsch, daß der Stamm der Jagdtiere nicht entbehre, daß die Feldfruchte gedeihen, oder in dem Streben der künftigen Generation die eigene Tüchtigkeit mitzuteilen bestehen, in allen diesen Fällen schafft der gemeinsame Zweck höhere und dauernder fortwirkende Werte, und er entwickelt dadurch weitere Motive, die, auf den Kultus selbst zurückwirkend, diesen Eigenschaften annehmen lassen, die bereits in das Gebiet des folgenden, zweiten Merkmals und so in die Anfänge eines im eigentlichen Sinne religiösen Kultus hinüberreichen. Dieses zweite, den Übergang in das spezifisch religiöse Stadium vermittelnde Kriterium bildet demnach:

2) der umfassendere, die allgemeinsten von der beginnenden Kultur getragenen Lebensbedürfnisse in sich schließende Zweck der auf die Gewinnung übermenschlicher Wesen gerichteten Handlungen. Wie die Kultur selbst zunächst eine materielle ist, in der Steigerung der physischen Lebensbedürfnisse und in der damit Hand in Hand gehenden Beschaffung

der Mittel zu ihrer Befriedigung sich betätigt, so sind es diejenigen Gemeinschaftskulte, die mit der Gewinnung und Pflege der Früchte des Bodens verbunden sind, die Ackerkulte, die im Anfang aller entwickelteren religiösen Kulte stehen. Sie sind echte Gemeinschaftskulte, in deren Pflege das Gesamtinteresse mit dem aller einzelnen zusammentrifft; und sie betätigen in ihrer Entwicklung im höchsten Grad ebensowohl die Eigenschaft, die sonstigen individuellen und Gemeinschaftskulte in sich aufzunehmen, wie die andere, die höheren, über das Gebiet materieller Zwecke hinausgehenden geistigen Kulte aus sich hervorgehen zu lassen. Äußerlich wird diese zentrale Stellung der Vegetationskulte dadurch gekennzeichnet, daß der die Naturerscheinungen im weitesten Umfang in Anspruch nehmende Zweck auch auf die Objekte des Kultus steigernd zurückwirkt. Dies geschieht vermöge der Machtfülle, von der jene als Beherrscher von Wind und Wetter, von Blitz und Donner, von Regen und Sonnenschein, als Lenker der Gestirne wie als Mächte im Innern der Erde umgeben sind. Darum liegt hier der Wendepunkt, bei dem der primitivere, nur den allgemeinsten Charakter einer kultischen Handlung an sich tragende Brauch aus dem Gebiet des Dämonenkultus in den Gotterkult hinüberführt. In diesem Sinne bildet der Gotterkult das äußere Merkmal eines im engeren Sinne religiösen Kultus. Dabei ist freilich zu bedenken, daß, wie zwischen Gott und Dämon die Grenzen zum Teil fließende sind, so auch die entsprechenden Formen primitiverer und entwickelterer Kulte ohne scharfe Grenze ineinander übergehen (vgl. oben S. 1 ff.). Mit der Erhebung zum Gotterkult eröffnet sich aber dem Kultus zugleich ein weites Feld religiöser Weiterbildung, indem er nun an allen den Entwicklungen teilnimmt, die die Göttervorstellungen selbst erfahren; und auch hier gestaltet sich dieses Verhältnis wieder zu einer Wechselwirkung, innerhalb deren die zunehmende Erhabenheit der Gotter nicht allein auf den Kultus, sondern nicht minder die in dem Kultus lebenden Motive auf die Göttervorstellungen zurückwirken. So wirken die Gotter schöpferisch auf den Kult, und der Kult bildet die Gotter um oder schafft neue, wo die vorhandenen dem religiösen Motiv nicht mehr genügen, — eine Macht des Kultus, die besonders deutlich in der

indischen Religion, aber, wenn auch durch die ihren Ursprung umgebende historische Legende begrenzt, nicht minder in der Ausbildung der christlichen Religionsanschauungen zu erkennen ist. Mit der fortschreitenden Erhebung der Kultobjekte, die so von den frühesten Ackerkulten an erfolgt, wandeln sich daher ebenso allmählich die Götter aus übermenschlichen Naturwesen in geistige Mächte um, wie, infolge jener Wechselwirkung zwischen den Gottern und ihrem Kultus, die Motive und Zwecke des letzteren mehr und mehr zu geistigen und übersinnlichen sich erheben. So entsteht als letztes Merkmal des religiösen Kultus schließlich:

8) die Beziehung der Kulthandlungen nach ihren Motiven wie nach ihren Gegenständen auf eine übersinnliche Welt. Ihr spezifisch religiöser Charakter besteht nunmehr darin, daß ebensowohl die Mächte, deren Hilfe der Kultus gewinnen will, die Gotter, wie die Zwecke, die er für den Menschen erstrebt, übersinnlicher Natur sind. Dabei muß freilich der Kultus selbst als ein bestimmt geordneter Zusammenhang menschlicher Handlungen seine materielle Natur bewahren, ähnlich wie die Götter nur als sinnliche Objekte vorgestellt und von der religiösen Kunst geschaffen werden können. Doch in dem Maße, als der Charakter der Naturgötter selbst als ein geistiger aufgefaßt wird, der eben darum keine ihm adäquate Darstellung in sinnlicher Form finden könne, wandelt sich nun das Gotterbild allmählich in ein reines Symbol um, das die alle Grenzen der Vorstellung überschreitende Idee des Göttlichen durch die ästhetische Anschauung dem Gemut nahe bringt, selbst aber den Inhalt dieser Idee nur in der Form des durch die Anschauung erregten Gefuhls enthalten kann. Dieser Umwandlung der Göttervorstellungen in Symbole folgend, legt auch der Kultus den einzelnen Kulthandlungen eine veränderte Bedeutung bei. Die allmählich eintretende Verlegung der Gegenstände des Kultus ins Übersinnliche läßt den ursprünglich noch herrschenden Zaubercharakter der kultischen Handlungen schwinden, um einem idealen symbolischen Wert derselben Platz zu machen. So ist dieser Übergang einer der wichtigsten Schritte in der Vergeistigung der Religion. Durch die Erhebung der Gottesidee in das Übersinnliche vorbereitet, ist er aber noch keineswegs unmittelbar

durch sie gegeben. Denn gerade hier stehen der jenem Wandel der Vorstellungen entsprechenden Umbildung der Motive des Handelns die nämlichen praktischen Hindernisse im Wege, die überall die Umsetzung des Erkannten in das Gewollte hindern. Der dringende Wunsch, durch magische Mittel das eigene Schicksal oder den dieses Schicksal bestimmenden gottlichen Willen zu lenken, ist allzu tief in dem Glückstrieb des Menschen begründet, als daß dieser ebenso leicht hierauf verzichten konnte, wie er längst schon verzichten gelernt hat, die Götter anders als in Symbolen zu schauen, die sie dem Gemute nahe bringen. Auch liegt, sobald einmal dieser Weg zur Auflösung der ursprünglichen Werte der Kulthandlung eingeschlagen ist und ihr anfänglich auf objektive Zwecke gerichteter Inhalt als einzigen Rest die subjektiven Gefühlsregungen zurückgelassen hat, noch ein letzter Schritt nahe genug. Die Handlung, die aus der religiösen Stimmung entspringt, erscheint zunächst, auch nachdem die magischen Motive geschwunden sind, immer noch als ein dieser Stimmung adäquater Ausdruck, ganz so wie Ausdrucksbewegungen, die längst aufgehört haben wirkliche Willenshandlungen zu sein, als deren Rudimente die lebhafteren Affekte begleiten. Doch je mehr die Stimmung eine innerliche geworden ist, um so weniger bedarf sie schließlich der äußeren Zeichen. So vollzieht sich hier eine letzte Umwandlung: das religiöse Gefühl zieht sich auf sich selbst zurück; es verzichtet auf die äußere Kulthandlung, weil diese als ein sinnliches Zeichen dem geistigen Wert der religiösen Gesinnung nicht mehr genügt.

c. Der Bedeutungswandel der Kulthandlungen.

Die Wandlungen, denen der Bedeutungsinhalt der Kulthandlungen unterworfen ist, ohne daß sich deren äußere Formen wesentlich ändern, sind eng an die eigentümliche Entwicklung gebunden, die der Begriff des Symbols besonders auf religiösem Gebiet erfahren hat, und die noch heute in dem vieldeutigen Gebrauch desselben in Kirche und Theologie ihren Ausdruck findet. Unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung der religiösen und vorreligiösen Kulte können wir, um diese Wandlungen zu verfolgen, zunächst von den »symbolischen Zauberhandlungen« ausgehen, wie sie früher

(Bd. 4², S. 274ff) näher charakterisiert worden sind. Nach den dort gegebenen Begriffsbestimmungen scheidet sich der »symbolische Zauber« ebensowohl vom direkten Zauber, bei dem unmittelbar, etwa durch den Atem, das Blut, den Blick oder andere Seelenträger, Seele auf Seele wirkt, wie von dem magischen Zauber, bei dem ein Gegenstand, z. B. ein Amulett, ein Fetisch oder auch eine an sich ohne jede Beziehung zum erstrebten Erfolg stehende Handlung zauberhafte Wirkungen ausüben soll. Dem gegenüber schiebt sich beim symbolischen Zauber, abweichend von dem direkten, ein äußeres Mittel, dem eine spezifische Zauberkraft innewohnt, zwischen die bei allem Zauber aufeinanderwirkenden seelischen Kräfte ein. Aber dieses Mittel ist wiederum nicht, wie beim magischen Zauber, bloß um seiner eigenen zauberhaften Natur willen und ohne besondere Beziehung zum eintretenden Erfolg wirksam, sondern es besteht eine nähere Affinität zwischen Zweck und Erfolg in dem Sinne, daß die äußere Handlung den Erfolg andeutend nachbildet, oder daß sie ihn, wenn er ein geistiger ist, durch ein sinnliches Bild veranschaulicht. So ist es ein symbolischer Zauber der ersten Art, wenn der Wilde seinen Speer gegen die Hütte des Feindes richtet und davon dessen Verderben erwartet; eine symbolische Handlung der zweiten, wenn ein Mensch bei der Lustrationszeremonie mit der äußeren Reinigung durch Wasser eine innere religiöse Reinigung der Seele erhofft.

Nun gehört der symbolische Zauber in dieser Bedeutung im ganzen der Stufe des vorreligiösen Kultus an, und er bildet als solcher, vermischt mit Elementen des direkten und namentlich des magischen Zaubers, einen Bestandteil der primitiven Dämonenkulte, deren wesentliches Kennzeichen darin besteht, daß die Zauberhandlung ausschließlich auf die Erreichung eines äußeren Erfolges, der Gewinnung des Schutzes der Dämonen oder der Beseitigung des Unheils, das von ihnen droht, gerichtet ist. Das nächste Kennzeichen für den Übergang dieses vorreligiösen Zauberkultus in den religiösen Kultus besteht nun darin, daß an die Stelle der Dämonen Götter getreten sind, das letzte und entscheidende, daß die Motive, von denen die Kultushandlungen getragen, ebenso wie die Gegenstände, auf die sie gerichtet sind, einer übersinnlichen Welt an-

gehören. Der symbolische Zauber wird dann zu einem magischen Symbol, sofern wir unter diesem ein solches verstehen, das, gleich der Zauberhandlung, aus der es hervorgegangen, einen realen Einfluß auf das Heil des Handelnden besitzt, während gleichwohl die Wirkung selbst eine subjektive, geistige bleibt, die erst indirekt, in ihren weiteren Folgen zu einer objektiven werden kann. Auf diese Weise liegt hinter diesen magischen Symbolen des religiösen Kultus immer noch die Zauberkausalität verborgen, die den vorreligiösen Zauberkultus beherrscht. Doch die Motive und Zwecke der Kultushandlungen sind ideale geworden: sie gehen auf eine geistige übersinnliche Welt. Immerhin kann in diesem Stadium der vorreligiöse Zauberkult zunächst noch darin nachwirken, daß die Beteiligung an der magischen Symbolik an besondere Bedingungen einer durch vorangegangene Kultzeremonien erworbenen religiösen Heiligung geknüpft wird, — eine Vorstellung, die, in ihren Grundlagen bis zu den Medizinmännern der primitiven Stufe zurückreichend, ihre religiöse Ausprägung in den Weihegraden der antiken Mysterienkulte gefunden hat. Aus ihnen reicht sie zum Teil bis in den religiösen Kultus der Gegenwart herab, insofern dieser nur den Priester zur Teilnahme an gewissen magischen Kulthandlungen zulaßt. Einen weiteren Schritt in der Vergeistigung der magischen Symbole bezeichnet es dann, wenn ihr Gebrauch nicht mehr von einer vorangegangenen magischen Heiligung der Person, sondern von der Innerlichkeit des religiösen Glaubens abhängt, der sich in der symbolischen Handlung betätigt. Verschwindet endlich der Rest magischer Vorstellung, der auch in dieser Symbolik noch fortlebt, so geht die reale oder magische ganz in eine ideale Symbolik über¹⁾. Die Kulthandlung will nun nicht mehr einen ubernatürlichen Erfolg auf ubernatürlichem Wege erreichen, sondern sie will der naturliche, wenn auch in seiner besonderen Form jeweils durch die vorangegangene religiöse Entwicklung bestimmte Ausdruck der subjektiven religiösen Stimmung sein. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß die christlichen Kirchen und Konfessionen zu dieser aller Religion immanenten Entwicklung des Symbolbegriffs naheliegende Belege bieten. In der Auffassung des höchsten der christ-

¹⁾ Vgl. hierzu oben S. 337, 408.

lichen Sakramente, des Abendmahls, repräsentieren das katholische, das lutherische und das reformierte Dogma genau die oben bezeichneten Entwicklungsstufen. Dem Katholizismus hat das Sakrament eine reale magische Bedeutung, die ußerdem an spezifische Bedingungen der Heiligung geknüpft ist: denn nur der Priester ist zu dessen vollem Genusse berechtigt. Die lutherische Kirche hält an der magischen Wirkung fest, schließt aber die mystische Superiorität des geweihten Priesters aus und verbindet in der Abhängigkeit, in die sie statt dessen das Symbol von der religiösen Gesinnung bringt, mit der magischen die ideale Bedeutung. Der reformierten Kirche ist das Sakrament an sich ein ideales Symbol; irgend eine magische Wirkung kommt der Kultushandlung überhaupt nicht zu. Ihr Wert ist ein rein subjektiver: er besteht in der ihr innewohnenden Idee und in dem religiösen Gefühlswert, der an diese Idee gebunden ist.

2. Dämonen- und Götterkultus.

a. Der Zauber und die vorreligiösen Kulte.

Zaubervorstellungen und Zauberkulte fehlen im allgemeinen keiner der uns bekannten Kulturstufen. Schon innerhalb der frühesten erreichbaren Anfänge sind sie teils in der Form individuell geübter Zauberbräuche, teils als gemeinsame, oft verwickelt gestaltete Zauberezereemonien zu finden. Sie pflegen dann aber auch die höheren Kulte bald als unabhängige Nebenformen zu begleiten, bald, nachdem diese geschwunden sind, als deren rudimentäre Überlebnisse zurückzubleiben. In dieser Konstanz der Zauberkulte, die eine Nachweisung ihrer ersten Entstehung ausschließt, auf der einen und in den oben angeführten spezifischen Kriterien des religiösen Kultus auf der andern Seite liegt nun zugleich die Antwort auf die oft aufgeworfene Frage, ob es «religionslose Völker» gebe oder nicht, — eine Frage, die man merkwürdigerweise meist zubeantworten suchte, ohne darüber im klaren zu sein, was überhaupt unter Religion zu verstehen sei. Nimmt man den Kultus in jener allgemeinsten Bedeutung, in der er den Zauber- und Dämonenkult mit einschließt, zum entscheidenden Merkmal, so gibt es zweifellos keine religionslosen Stämme. Weder sind solche empirisch nachgewiesen, noch ist es nach unserer

psychologischen Kenntnis der menschlichen Natur wahrscheinlich, daß sie gefunden werden. Jedenfalls muß also ihre Existenz in eine Vorzeit zurückverlegt werden, die uns weder ethnologisch noch historisch zugänglich ist. Nimmt man dagegen die drei oben bezeichneten Merkmale der Gebundenheit an eine soziale Gemeinschaft, des Götterglaubens als der Grundlage und der idealen geistigen Werte als der Zwecke kultischer Handlungen zu Kriterien der Religion, so ist die Verbreitung religiöser Anschauungen eine nach Zeit und Ort beschränkte. Dabei finden sich aber zugleich die mannigfachsten Übergänge zwischen dem religiösen und dem vorreligiösen Stadium des Kultus. Insbesondere werden wir einen Zustand, der die beiden ersten unter den genannten Merkmalen, aber noch nicht das dritte aufweist, zu diesen Vorstufen zählen können. Ebenso bringt es die Stetigkeit solcher Übergänge mit sich, daß in vielen, ja in den meisten Anschauungen, die bereits vollgültig als religiöse anzuerkennen sind, materielle und geistige Zwecke zusammen und meist in unlosbarer Verbindung die Triebfedern der Kulthandlungen bilden und auf die äußere Gestaltung derselben einwirken. Darum kann man schließlich auf jene Frage nach der Verbreitung der Religion antworten: teils Anlagen, teils Anfänge religiöser Entwicklung fehlen nirgends; aber entwickelte Religionen finden sich nur unter den Bedingungen einer höheren materiellen und geistigen Kultur. Die Grenzen des Übergangs der vorreligiösen in die religiöse Stufe bezeichnen daher zugleich die des Übergangs von Mythos in Religion. Wie diese Grenzen keine absoluten sind, sondern sich in stetigen Übergängen abstufen, so reicht aber auch der Mythos überall in die Religion hinüber, wie uns das am eindringlichsten die Götter- und Heiligenlegende noch in ihren höheren Formen, namentlich auch in der Christus- und in der Buddhallegende zeigt (S. 244 ff.).

Hiernach läßt sich schon der primitive Zauberkult in eine und dieselbe Entwicklungslinie mit den höheren religiösen Kultformen stellen. Dies gilt um so mehr, als das Motiv des Zaubers in der Form der magischen Heilswirkung einer Kulthandlung noch bis zu den höchsten Stufen religiöser Kulte nachwirkt. Aber man kann nicht mehr mit Hegel eine «Zauberreligion» als die niederste der

vorhandenen Religionsformen annehmen¹⁾. Denn erstens ist der primitive Zauberkult, im Hinblick auf die oben angeführten Merkmale der Religion, seiner eigentlichen Natur nach ein «vorreligiöser» Kult; und zweitens bildet der Zauber in der Form der magischen Heilsvermittlung gleichwohl einen wichtigen Bestandteil auch der höheren religiösen Kulte. Darum bietet er an sich kein zureichendes Kennzeichen, um die primitiven von den entwickelteren Kultformen zu scheiden, sondern er hebt lediglich eine Seite hervor, die der primitive Kult infolge ihrer relativen Isolierung in besonders ausgeprägter Weise, freilich aber auch in noch ungeordneter und unzusammenhängender Form bietet. Erst in der weiteren Entwicklung erhebt sich dieses magische Moment selbst durch die Motive, mit denen es sich erfüllt, auf eine höhere Stufe; und durch die Verbindung, in die es mit der Gesamtheit der religiösen Anschauungen tritt, bereitet es den Übergang in einen symbolischen Ausdruck metaphysisch-ethischer Ideen vor.

Bietet so die Kulthandlung an sich keine sichere Grenze für eine Abtrennung primitiver Zauberkulte von religiösen Kulturen, so zeigt sich nun aber eine solche um so augenfälliger an den Gegenständen, denen sich jene zuwenden. Sie sind Dämonen, nicht persönliche Götter. Solche Dämonen sind vor allem die Geister der Verstorbenen und die Zauberesen der unmittelbaren Umgebung, dann die Naturdämonen der Berge, Bäume, Flüsse und der andern mächtigeren Naturerscheinungen²⁾. Je intensiver die Motive wirken, die in der Zaubehandlung der Gefahr, die von solchen dämonischen Wesen droht, zu begegnen oder umgekehrt deren Walten zu eigenem Vorteil zu wenden suchen, um so mehr kann hier die Vorstellung eines äußeren Objekts, in dem der Dämon wohnt, hinter der erstrebten Wirkung zurücktreten, so daß das dämonische Wirken selbst in die Zaubehandlung verlegt wird. Das ist eine Übertragung, die noch lange da nachdauert, wo sich der Dämonenglaube in bestimmteren Vorstellungen fixiert hat. So geht die Regenwolke, die ein bereits dem Gotterglauben genäherter oder mit ihm sich mischer Dämonenkult zum Regen zu zwingen sucht,

¹⁾ Hegel, Religionsphilosophie, I (Werke Bd. 11), S. 220.

²⁾ Vgl. Bd. 4², S. 457ff.

im Augenblick der Zauberhandlung mit einem Teil ihres dämonischen Wesens in die Beschwörungen über, die sie zur Tätigkeit erregen sollen. Auch ist es ein charakteristisches Merkmal gerade des primitiven Zauberkultus, daß bei ihm das Motiv, die Wünsche, aus denen die Handlung entspringt, verwirklicht zu sehen, die bestimmter fixierten Dämonenvorstellungen zurückdrängt. Damit wird die Zauberhandlung selbst zu der dämonischen Macht, die je nach Umständen eigenes Unheil verhütet oder andern solches zufügt oder endlich irgend einen sonstigen Wunsch in Erfüllung gehen laßt. (Vgl. Bd. 4², S. 276ff.) Solche gewissermaßen gegenstandslos gewordene Zauberkulte bleiben vor allem da zurück, wo der Zauberglaube nach dem Schwinden der ihn einst begleitenden Dämonenvorstellungen als ein die entwickelteren Kulte begleitender oder von ihnen zurückgestoßener sogenannter «Aberglaube» fortbesteht. Die überwältigende Macht der Wunschmotive läßt jedoch schon auf den primitivsten Kulturstufen die gleiche Erscheinung hervortreten; und diese Verhältnisse sind es wohl, die hier zur Annahme jener «präanimistischen» Stufe des Mythos Anlaß gaben, auf der angeblich der Zauber als solcher, ohne Beziehung auf irgendwelche Seelen oder Dämonen, den Inhalt des mythologischen Denkens bilden soll¹⁾. Abgesehen von den gegen diese Hypothese bereits geltend gemachten psychologischen Gründen, widerspricht ihr aber schon die äußere Verbreitung der primitiven Zauberkulte, denen solche gegenstandslose Zaubervorstellungen hauptsächlich eigen sind. Gehört doch eben diese niederste und beharrlichste Kultform in ihrer Isolierung von sonstigen Kulturelementen zwei verschiedenen Stufen an. Auf der einen Seite fällt sie mit den wirklichen Urformen des Kultus und Mythos zusammen; auf der andern reicht sie in eine im übrigen dem Bereich des ursprünglichen Seelen- und Naturmythos zum größten Teil entwachsene Kultur hinein. Nun ist es aber ein für die psychologischen Beziehungen solcher gegenstandsloser Zauberhandlungen höchst bezeichnendes Symptom, daß sie nicht in jenen Anfängen, sondern in diesen rudimentären Überlebnissen am deutlichsten in ihrer Isolierung hervortreten. Bei dem primitiven Men-

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 258ff. und oben S. 32.

schen bleibt es immerhin ein Ausnahmefall, wenn der Zauber ganz von den Gegenständen sich loslost, die unabhängig von der einzelnen Zauberhandlung als Substrate dämonischer Kräfte gelten. Der sprechendste Zeuge dieses dem ursprünglichen mythologischen Denken innewohnenden Triebes nach Objektivierung der eigenen Gemütsbewegungen ist der Fetisch als willkürlich geschaffenes Objekt, das noch weniger als die Zauberhandlung selbst irgend eine Beziehung zu dem erhofften Erfolg hat, das aber dem Trieb, die Zauberkraft an einen sichtbaren Gegenstand zu binden und damit diesen zu einem auch unabhängig von der einzelnen Handlung wirk-samen Dämon oder zu dem Sitz eines solchen zu machen, vollkommen Genüge leistet. Die gleichen Dienste wie der Fetisch kann nun natürlich irgend eine andere sinnenfällige Erscheinung, ein Tier, eine Pflanze, ein Windhauch, ein als Zauberstab gebrauchter Stock oder endlich eine Zauberformel besitzen, besonders wenn sie schriftlich fixiert ist, so daß sie den einzelnen Zaubervorgang überdauert.

So fallen die Begriffe des primitiven Zauber- und des Dämonenglaubens durchaus zusammen. Beide bezeichnen nur verschiedene Seiten einer und derselben Erscheinungsgruppe. Der eine geht auf das die Kulthandlung bestimmende Motiv, der andre auf den Gegenstand, dem sich die Handlung zuwendet. Dieser Gegenstand kann mehr oder weniger unbestimmt sein und so schließlich untrennbar mit der Handlung selbst zusammenfließen. Aber gegenstandslos ist keine Kulthandlung. Schon in ihrer primitivsten Form wendet sie sich an irgend ein den Wünschen des Handelnden zu unterwerfendes Wesen, mag dieses auch noch so unsicher lokalisiert werden oder gelegentlich mit dem Ort der Zauberhandlung verschmelzen. Letzteres pflegt namentlich da zu geschehen, wo der Zauberkult eine Handlung des Einzelnen bleibt, die auf rein individuelle Zwecke gerichtet ist, wie das vor allem für die Rudimente des Zauberglaubens auf den späteren Kulturstufen zutrifft. Wo wir dagegen bei primitiven Völkern gemeinschaftlichen, zu öffentlichen Zwecken veranstalteten Zauberzeremonien begegnen, da entbehren die letzteren niemals der Objektivierung der dämonischen Kräfte in Fetischen und Zaubergeräten. Die öffentliche Zeremonie verlangt eben äußere Gegenstände, die die Augen aller auf sich

ziehen. In sie wird dann ruckwirkend die dämonische Kraft des Zaubers selbst projiziert. So bildet bei den Ortskulten der Neger der Gemeindefetisch den Mittelpunkt der lärmenden Feier. Noch reicher ist die Ausstattung amerikanischer Kultfeste mit Zaubersubjekten mannigfacher Art, wobei freilich schon die sich beimischen- den Elemente eines beginnenden Gotterkultes diese Objektivierungen verwickelter gestalten¹⁾).

Von dem Zaubersubjekt, dem Fetisch, Totembild, dem Stein, Baum oder Platz, um den sich eine solche Kultfeier gruppiert, geht dann ein Teil der dämonischen Macht auch auf die andern Gegenstände, die Federstabe, die Balle, das Feuer, endlich auf die Kulttänzer selbst und ihre Masken über, und es wächst so die Zahl der dämonischen Objekte mit der Ausdehnung der Feier über eine größere Gemeinschaft. Dem im Gegensatze zu diesen lärmenden öffentlichen Kultfesten mit Vorliebe in der Verborgenheit geübten individuellen Zaubern fehlen natürlich solche feste, allgemein anerkannte Objekte. Aber der Trieb nach einer dauernden Bindung der dämonischen Hilfe bleibt doch auch hier nicht aus: er findet seinen Ausdruck in dem Amulett und dem Talisman, Objekten, die die Eigenschaft, persönliche Schutzkräfte ihres Besitzers zu sein, mit der Fixierung der dämonischen Kraft verbinden²⁾).

Treffen demnach in dieser, den allgemeinen Gesetzen der Sinneswahrnehmung folgenden Objektivierung der Zauberswirkungen individuelle Zaubershandlung und gemeinsamer Zauberkult zusammen, so scheiden sich nun beide in einer andern Eigenschaft, die zugleich für die weitere Ausbildung der Kultformen entscheidend ist. Der individuelle Zaubersbrauch bleibt im wesentlichen entwicklungslos. Er kann in den gleichen, nur wenig durch die äußeren Kulturbedingungen modifizierten Formen überall neu entstehen. Ist er daher auch in seinen einzelnen Erscheinungen meist ein überkommenes Gut, so vermag doch die Tradition nur wenig an ihm zu ändern. Damit hängt die große, von der Kulturstufe nahezu unabhängige Stabilität zusammen, die uns in den Formen individueller Zaubersbräuche begegnet. Anders der gemeinsame Zauberkult. Er

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 309f. 341. 527f.

²⁾ Ebenda S. 289ff.

verdankt seine oft uberaus zusammengesetzte Beschaffenheit hauptsächlich dem Umstande, daß er zu den Ordnungen des gemeinsamen Lebens gehört, ja in frühen Zuständen den wichtigsten, mit Sitte und primitivem Recht eng verwachsenen Inhalt desselben bildet. Als solcher ist er festen Regeln unterworfen, die durch eine auf die Befolgung der überlieferten Bräuche peinlich achtende, meist schon unter der Führung eines sich entwickelnden Priesterstandes stehende Kultgesellschaft aufrecht erhalten werden. Dabei tritt dann zu der Bewahrung des Überlieferten die bei bestimmten Anlässen erfolgende Aufnahme neuer Zeremonien, die nun in der gleichen Weise auf die kommenden Generationen vererbt werden. So erklären sich zwei Eigenschaften, die uns schon bei den primitiven Gemeinschaftskulten begegnen. Erstens sind sie, im Unterschied von den auf die einfachen Typen des symbolischen und des magischen Zaubers zurückzuführenden individuellen Zauberbrauchen, von sehr verwickelter Beschaffenheit. Von den Festen der Zentralaustralier bis herauf zu den meist schon auf bestimmte Jahreszeiten verlegten und mit Elementen eines beginnenden Gotterkultus vermischten Kulten der Puebloindianer bilden sie ein verwickeltes Gewebe von Handlungen, unter denen sich einzelne wieder zu einer geschlossenen dramatischen Einheit verbinden, und die sich in diesen ihren wechselnden Gestaltungen über Tage erstrecken. Zweitens erlischt infolge der festen Tradition, die die Ausführung der Zeremonien zur eingeübten Gewohnheit macht, die Erinnerung an die einstige Bedeutung der einzelnen Handlungen, ein Prozeß, der schließlich den Inhalt der ganzen Festfeier als einen höchstens noch fragmentarisch zu deutenden Ausdruck der allgemeinen Zwecke erscheinen läßt, auf die der Kultus gerichtet ist. Um so geeigneter ist eine solche Kulthandlung, beliebig neue Zwecke mit dem gleichen Gewand äußerer Zeremonien zu umkleiden¹⁾. Dieses Verblässen der Bedeutung wirkt dann vermöge der früher (Bd. 4², S. 276ff.) erörterten Beziehungen zwischen den beiden Grundformen des symbolischen und des magischen Zaubers naturgemäß stets in dem Sinne auf die einzelne zeremonielle

¹⁾ Vgl. die für solche primitive Gemeinschaftskulte besonders charakteristische »Intichiumafeier« der Aranda und anderer zentralaustralischer Stämme bei Spencer and Gillen, *Northern Tribes of Central-Australia*, p. 283ff.

Handlung zurück, daß diese aus der ersten in die zweite jener Formen übergeht: aus einem mehr oder minder deutlichen Zeichen des gewollten Zwecks wird sie zu einem geheimnisvollen Vorgang, der nur noch durch eine in ihm verborgene dämonische Kraft wirkt, der aber eben deshalb auch beliebig seine Zwecke wechseln oder das Gebiet dieser ins unbestimmte erweitern kann. Das ist ein Prozeß, der von dem primitiven Zauberkult aus in alle höheren Kultformen übergeht und bei dem Wandel wie bei der Erweiterung der Kultzwecke eine hervorragende Rolle spielt.

Mit der oben erwähnten Kumulation einzelner Zauberriten zu einem im Verlaufe vieler Generationen entstandenen gemeinschaftlichen Zauberkult einerseits und dem damit verbundenen Vergessen der Bedeutung der einzelnen Bestandteile eines solchen Ganzen andererseits hängt nun noch eine weitere Tatsache zusammen, die nicht minder bei den höheren Kultformen wiederkehrt, die aber doch beim primitiven Zauber- und Dämonenkult am augenfälligsten hervortritt. Sie besteht in dem starken Kontrast, in dem hier überall der öffentliche Kult zu der individuellen Zauberhandlung und zu der den Anschauungskreis der letzteren im ganzen treu widerspiegelnden Mythen- und Märchen- Erzählung steht. Vergleicht man z. B. die Mythen- und Märchen der Aranda Australiens mit den zusammengesetzten magischen Zeremonien bei der Männerweihe und den Totemkulten, oder auch noch die Erzählungen der Prärieindianer Nordamerikas mit den von den gleichen Stämmen, den Pawnee, Odschibwä u. a., berichteten Kultfesten, so läßt sich ein größerer Unterschied kaum denken¹⁾. Während die Kultfeste in ihrer Ausstattung mit mimischen Darstellungen, symbolischen und magischen Handlungen, Tänzen und Gesängen, besonders wenn man von dem freilich sehr einförmigen Inhalt der letzteren absieht, hinter denen der großen Kulturvölker kaum zurückstehen, bewegt sich bei den gleichen Völkern die Mythen- und Märchen- Erzählung stets in den gleichen Regionen einer relativ einfachen phantastischen Märchentradition. Dieser scheinbare Widerspruch

¹⁾ Man vergleiche z. B. die Siouxsulte bei J. O. Dorsey, Ethnol. Rep., XI, 1894, p. 366ff. oder die noch verwickelteren, unter der Leitung der großen Medizin- gesellschaften stehenden der Odschibwä bei J. W. Hoffmann, ebenda VII, 1891, p. 152ff. mit den Mythen- und Märchen der gleichen oder verwandter Stämme, wie sie oben (Bd. 5² Kap V) in zahlreichen Beispielen mitgeteilt sind.

erklärt sich jedoch, wenn wir bedenken, daß im Grunde jede solche Kultfeier primitiver Völker eine Anhäufung zahlreicher, durch Generationen vererbter einfacher Zauberformen ist, die miteinander zu dramatischen Handlungen verbunden sind, und die dann manchmal dem fremden Beobachter um so mehr einen tieferen Sinn zu bergen scheinen, je mehr ihre Bedeutung den Teilnehmern der Feste selbst entschwunden oder in dem allgemeinen Begehren nach magischer Hilfe untergegangen ist. In dieser Fähigkeit der Bewahrung und Häufung weit zurückreichender Traditionen des äußeren Brauchs auf einer Stufe, wo eine in mündlichen Berichten oder gar in schriftlicher Fixierung sich fortpflanzende geschichtliche Überlieferung noch nicht existiert, steht der kultische Brauch genau auf gleicher Höhe mit den Traditionen der Sitte und der Ordnungen der Gesellschaft. Die Mythenerzählung wandert zunächst nur als eine einzelne von Mund zu Munde, und eine zusammengesetztere Form kann sie erst da gewinnen, wo sich ihrer die den inneren Zusammenhang der Vorgänge bewahrende geschichtliche Überlieferung bemächtigt. Durch sie wird sie dann aber zugleich vor jenem Vergessen ihrer Bedeutung einigermaßen geschützt, dem von Anfang an die Traditionen des Brauchs und des äußeren Kultus anheimfallen.

b. Die zentrale Bedeutung der Ackerkulte.

Bildet die Gemeinschaft der Kulthandlungen schon im Bereich des primitiven Dämonenglaubens ein mächtiges Mittel der Bewahrung und Bereicherung der Kultbrauche, so steigert sich nun diese Wirkung noch in hohem Maße, sobald auch der Zweck der kultischen Handlungen in dem Sinne ein gemeinsamer wird, daß er erst innerhalb einer Vereinigung vieler möglich ist. Spezifische Gemeinschaftszwecke solcher Art sind aber die Kulturzwecke. Alle die Güter, die über den Bereich des von jedem einzelnen unabhängig von andern Begehrten und Erstrebten hinausgehen, nennen wir darum im spezifischen Sinne Kulturgüter. Nicht jede gemeinsame Kulthandlung ist auf Kulturgüter gerichtet. Sie kann auch aus der durch die Vereinigung erhofften Verstärkung der Wirkungen rein individueller Zauberzwecke entspringen. So begehrt jeder zunächst nur für sich Schutz vor Krankheit und Lebensgefahr oder

Glück in der Auffindung der zur Fristung des Daseins notigen Lebensmittel; und doch können die einzelnen sich zu einer Kultgesellschaft verbinden, die diesen Zwecken dienen soll. Das geschieht eben bei den primitiven Zauber- und Dämonenkulten, solange sie sich nicht mit Bestandteilen der höheren Kultformen verbinden. Zu einem Kulturgut wird der gemeinsam erstrebte Zweck erst, sobald er an sich schon ein gemeinsames Handeln voraussetzt, und sobald daher die Hilfe, die im Kult erstrebt wird, zunächst der Gemeinschaft und erst durch diese wiederum dem einzelnen zuteil wird. So erhebt sich schon die Jagd in dem Augenblick zu einem solchen Kulturzweck, wo sie ein gemeinsames Unternehmen ist. Noch mehr gilt das natürlich vom Kriege, bei dem Sippe gegen Sippe kämpft und der einzelne kämpfend für die Gesamtheit einsteht. Immerhin stehen diese Unternehmungen noch auf der Grenze zwischen individuellem und gemeinsamem Handeln. Denn überall löst sich selbst der Stammeskrieg wieder in eine Menge von Einzelkämpfen auf, in denen, Mann gegen Mann streitend, der allgemeine Zweck hinter dem Motiv der Vernichtung des einzelnen Gegners zurücktritt. Ähnlich verhält es sich mit den Einflüssen des Hirtenlebens, wie denn auch tatsächlich dieses, mehr noch als das Jägerleben, den Mutterboden für die fortwährende Entstehung von Stammeskriegen abgibt. Der Hirtenstamm, der seine Viehherden von Land zu Land treibt, bietet so einen vollen Gegensatz zu dem Bilde, das die bukolische Dichtung späterer Zeiten von dem friedlichen Leben des Hirten entwirft. Dieses Bild hat den einsamen Hirten im Auge, der unter Verhältnissen lebt, die jenen Anfängen völlig entwachsen sind. Als Hüter der Herden eines reichen Grundbesitzers oder einer seßhaften Dorfgemeinde führt er in engem Verkehr mit der Natur ein bedürfnis- und sorgloses Dasein. Und der Dichter pflegt dieses Bild um so idealer auszumalen, je weiter die Kultur, in der die Idylldichtung blüht, von jener abliegt, in der das Hirtenleben selbst die herrschende Lebensform ist. Doch dasselbe ruhelose Wanderleben, das den Nomaden zum abgeharteten Krieger macht, läßt es zu entwickelteren Kultformen erst kommen, sobald Wechselwirkungen mit Völkern anderer Kultur- und Kultformen hinzutreten, die nun, wenn erst das Nomadentum selbst einem seß-

haften Leben Platz gemacht hat, eigentümliche religiöse Neubildungen herbeiführen¹⁾).

So ist der Ackerbau mit seiner Gebundenheit an festere Wohnstätten und seinem Fortschritt zu staatlicher Ordnung das erste Gebiet gemeinsamer Arbeit, das den Gutern, auf deren Gewinnung diese Arbeit gerichtet ist, in doppeltem Sinne den Wert von Kulturgütern verleiht. Erstens können sie — diese Eigenschaft teilt mit ihnen auch die Nomadenwirtschaft — nur in gemeinsamem Handeln erstrebt werden; zweitens aber sind sie, auf relativ primitiven Kulturstufen mehr als später, nur einem gemeinsamen Erwerb zugänglich. Darin liegt es begründet, daß der Ackerbau allen weiteren Kulturgütern die Wege bahnt. An die »Cultura agri« ist so mit vollem Recht der allgemeinere, alle sonstigen gemeinsamen Güter umfassende Begriff der Kultur von der Sprache geknüpft worden. Die Schwierigkeiten, die sich einer planmäßigen Pflege des Ackerbodens entgegenstellen, die Fürsorge für die Zukunft, der Umfang der, wenn sie einen zureichenden Ertrag bringen soll, erforderlichen Arbeit, zwingt hier fruhe schon zum gemeinsamen Tun, und der erzielte Ertrag ist zunächst ein gemeinsamer Besitz, der dann erst an die einzelnen, die zu seiner Gewinnung beigetragen haben, verteilt wird. Zwar beginnt im allgemeinen der Ackerbau mit der Einzelwirtschaft, mit der neben Jagd und Fischfang gepflegten kummerlichen Pflanzung, die der einzelne um sein Zelt oder seine Hütte anlegt. Doch geht er, sobald die Ackerfrucht zur hauptsächlichsten Nahrungsquelle wird, in mehr oder minder großem Umfang in eine Gemeinwirtschaft über, um dann auf einer dritten Stufe, unter der Wirkung der vervollkommeneten Produktionsmittel und der damit gleichzeitigen Gliederung der Gesellschaft, abermals dem individuellen Betrieb anheimzufallen. Wie auf solche Weise das mittlere dieser Stadien einen entscheidenden Wendepunkt in der Entwicklung der Kultur bezeichnet, so liegt hier der Ursprung derjenigen Kulte, die ihrerseits wieder die wahrscheinlichen Ausgangspunkte aller höheren Kulte gebildet haben: der Vegetationskulte¹⁾. Nach den Motiven, die ihnen zugrunde liegen, und nach der Bedeutung der einzelnen Handlungen, aus denen sie sich

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 526ff. und oben S. 87ff.

zusammensetzen, reichen sie in den Dämonenkult zurück. Sie bestehen aus Zauberriten, die nur im Unterschiede von manchen andern primitiven Zauberhandlungen, wie sie besonders noch in den Überlebnissen des Aberglaubens vorkommen, auf die Gewinnung der Mitarbeit der Vegetationsgeister an der Kulturarbeit des Menschen gerichtet sind. Ihre Motive gehören also der Hauptsache nach dem direkten und einem eng an diesen sich anschließenden symbolischen Zauber an (Bd. 4², S. 274). Wo indirekte symbolische und magische Handlungen in heutigen Saat- und Erntebräuchen vorkommen, da bleibt es im allgemeinen ungewiß, inwieweit diese erst spätere Neubildungen sind. So ist das noch jetzt da und dort geübte Begießen eines bei der Ernte tätigen Mädchens mit Wasser ein uralter Zauber, der sich in analogen Formen bis in die fernsten Vegetationskulte verfolgen läßt; und ursprünglich ist es zweifellos der in der Regenwolke tätige Dämon, der durch diese Handlung zur gleichen Tätigkeit herausgefordert wird. Die auf dem Feld zurückgelassene letzte Garbe dagegen, die eine gute Ernte für das nächste Jahr verbürgen soll, ist bereits ein symbolischer Zauber, der wahrscheinlich erst in späterer Zeit entstand. Jedenfalls sind nun die Hauptbestandteile der Zeremonien der Naturvölker direkt auf die Mithilfe der Dämonen gerichtete Zauberriten. Wie die Begießung die Wolkendämonen zum Regen, so soll der phallische Tanz mit seiner gleichzeitig energische Arbeit und zeugende Tätigkeit nachahmenden Pantomimik die Geister des Bodens zur Mitarbeit anregen. So hat der Vegetationskult offenbar seine Wurzel im primitiven Zauberkult; und in seinen komplizierteren Formen besteht er aus einer Aneinanderreihung dramatisch verbundener Zauberriten. Einzelne unter diesen können dann wieder von einer komplexen Zeremonie sich loslösen und in einen für sich vorkommenden Zauberbrauch von der Art der primitivsten Zauberkulte übergehen. Dies geschieht namentlich dann, wenn außerhalb der zu bestimmten Zeiten regelmäßig wiederkehrenden allgemeinen Kultfeier ein plötzlicher Notstand eine außerordentliche kultische Maßnahme fordert. Sie nimmt, wie sie meist nur einen beschränkteren Kreis von Volksgenossen in Mitleidenschaft zieht, so auch leicht wieder die Form eines vereinzelter Zauberaakts an. Dahin gehören

z. B. die aus Neu-Mexiko beschriebenen Regenprozessionen bei lange dauernder Dürre, wo von allen sonst die Kultfeier begleitenden Ausstattungen nur der Regenzauber der Wasserbegießung übrig geblieben ist. Solche Vorkommnisse einer Isolierung des einzelnen Zauberritus gewähren einen Einblick in die Entstehung jener zahlreichen Reste ehemals reicher ausgebildeter Vegetationskulte, wie sie besonders Mannhardt gesammelt hat¹). In diesem Verhältnis liegt es denn auch begründet, daß die abergläubischen Zauberberäuche der Kulturvölker überhaupt bald Überlebnisse früherer, entwickelterer Kulte, bald neu entstandene Produkte der niemals auszurottenden Motive des Zauberglaubens sind, und daß sie in beiden Fällen meist mit den analogen Erscheinungen bei primitiven Völkern in ihren wesentlichen Zügen übereinstimmen. So finden sich über ganz Europa zerstreut Erntebräuche, bei denen der nach seiner ursprünglichen Bedeutung längst in Vergessenheit geratene befruchtende Vegetationsdämon durch einen in ein Bocksfell gekleideten Burschen dargestellt wird, ein Mimus, der sich durchaus wie ein Rudiment der altromischen Feier der »Lupercalien« ausnimmt. Andererseits leidet es aber keinen Zweifel, daß die Lupercalien selbst dereinst aus dem weit verbreiteten Glauben an bocksgestaltige Wald- und Feldgeister entsprungen sind, die wahrscheinlich lange schon zu einem da und dort geübten mimischen Zauberberauch Anlaß boten, ehe in Rom solche sporadisch geübte Gewohnheiten der Hirten zu einer geordneten Festfeier organisiert wurden. Wo uns daher sonst zum Teil in weit entlegenen Gebieten scheinbare Anklänge an diese Feste begegnen, da ist es an sich wahrscheinlicher, daß sie direkt von ursprünglicheren Zauberberäuchen der Hirten, als daß sie von den Lupercalien oder unbekannten analogen Hirtenkulten herkommen²).

Sind auf solche Weise die Ackerkulte überall aus primitiven

¹) Mannhardt, Wald- und Feldkulte, Bd. 1 1875, Bd. 2 1877. Für die Vegetationskulte kommt hier besonders der zweite Band mit seinen Parallelen antiker Feldkulte mit nordeuropäischen Brauchen (S. 212ff.) in Betracht. Siehe auch oben Bd. 4², S. 535ff.

²) Über die Lupercalien und ihnen verwandte Vegetationskulte vgl. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, II, S. 139ff., 200ff. Dazu Wissowa, Religion- und Kultus der Römer, S. 172ff.

Zauberkulten hervorgegangen, so liegt aber ein wichtiges Motiv ihrer Erhebung über diese Stufe schon in der Kumulation zahlreicher einzelner Zauberriten und ihrer Verbindung zu einer bestimmten Ordnung, wie eine solche die Übung durch eine größere Kultgemeinschaft mit sich führt. Denn hier kann nun gegenüber dem Hauptzweck des Ganzen die Bedeutung der einzelnen Handlungen verdunkelt werden, so daß diese jetzt neue Motive in sich aufnehmen und auf das Ganze übertragen können. Indem die Ackerkulte die hauptsächlichsten Anlässe bieten, aus denen sich die Stammes- oder Gaugenosser zu kultischen Zwecken versammeln, gruppieren sich daher um die der Gewinnung eines reichen Erntesegens gewidmete Kultfeier andere teils allgemeinere, teils individuelle Zwecke: so die Heilung der Krankheiten, die Männerweihe, die Erfolge in Jagd und Krieg¹⁾. Liegt in dieser Assimilation primitiverer Zauberkulte durch den zuerst als eine Pflicht der Gesamtheit geübten öffentlichen Kult an sich schon eine Werterhöhung, so bezeichnet nun die Haufung der Kultzwecke insofern einen wichtigen Fortschritt, als der Kultus, in je weiterem Umfang er das Leben und Streben des Menschen in sich schließt, um so mehr die niederen Zauberkultzwecke gegenüber einem das ganze Leben umfassenden Heilsgedanken zurücktreten läßt. Sodann aber bereitet sich vor allem in der zunächst äußerlichen Verbindung der Kulthandlungen, die vor Krankheit und Tod schützen, mit denen, die die lebenspendende Nährfrucht schaffen sollen, eine Verschmelzung dieser beiden Kultzwecke vor, in der schließlich der Vegetationskult selbst, auf dessen Boden die Verbindung entstand, hinter andern Kultzwecken verschwindet. Hierbei wird nun zugleich jener Übergang der Dämonen- in Götterkulte wirksam, der vornehmlich aus der von Anfang an zwiespältigen Natur der Vegetationsdämonen entspringt. Soweit sie in der fruchtbaren Ackererde oder in der wachsenden Frucht selbst ihren Sitz haben, gehören diese noch ganz in die Reihe der Naturdämonen. Aber daneben werden um so mehr, eine je umfangreichere Pflege der Ackerboden in Anspruch nimmt, die Mächte, die Regen und Sonnenschein spenden und die bald storend bald fördernd

¹⁾ J. Stevenson, Ethnol. Rep. VIII, 1891, p. 239ff. (Navajos). M. C. Stevenson, ebenda XXIII, p. 62ff. (Zuñis).

in die Arbeit des Menschen und jener niederen Naturdämonen eingreifen, zu Objekten der Hoffnung und Furcht. Damit gewinnen die Gestalten des primitiven Himmelsmarchens, die in diesem kaum mehr als ein wechselndes Spiel der Phantasie sind, eine reale, für die Gegenwart und Zukunft entscheidende Bedeutung. Die Macht dieser Naturerscheinungen, der sichtbare Einfluß ihres Wechsels kommen hinzu, um in ihnen Wesen verkörpert zu sehen, die dem Heer der irdischen Dämonen gebieten. Indem sie diese zugleich in der zauberhaften Lenkung des menschlichen Schicksals teilweise ablosen, erscheinen vor allem Erntesegen und Unfruchtbarkeit des Bodens als Wirkungen ihres Wohlwollens und ihres Zorns. So gewinnt der Kultus eine doppelte Richtung. In einem Teil seiner Handlungen hort er nicht auf, die Dämonen des Bodens in mimischen Kulttänzen und andern Zereemonien zu fruchtbarer Mitarbeit anzuregen. In einem andern, mehr und mehr das Übergewicht gewinnenden Teil ist er den Himmelswesen zugewandt, die selbst zunächst noch als höhere Dämonen erscheinen, dann aber, indem sie auf weitere Kulturgebiete übergreifen, mehr und mehr zu den idealen Gestalten des Götterhimmels werden¹⁾. Zu diesen Bestandteilen treten endlich unter dem Einfluß der Vereinigung der mannigfaltigen Kultzwecke in den großen Vegetationsfesten die ursprünglich selbständig entstandenen Seelen- und Ahnenkulte, die von dem Gottermythos assimiliert werden und so die bis dahin höchstens in schwankenden Formen vorkommenden Bilder von einem Wohnort der Gotter zu einem die ganze unsichtbare Welt unter der Erde und über dem Himmel umfassenden jenseitigen Reich gestalten.

Bilden in solcher Weise die Vegetationskulte die wichtigsten Ausgangspunkte des Gotterkultus, so liegt nun aber in diesen Verbindungen mit Teilen des Dämonen- und Ahnenkultus zugleich ein wesentliches Motiv für die Verschmelzung der beiden in der Vorstellung des Gottes sich durchdringenden Elemente, des dämonischen und des heldenhaften. Entspricht das Hervorwachsen aus dem Kultus der Vegetationsdämonen der dämonischen Natur des Gottes, so liegt in der, wenn nicht allgemeingültigen, so doch, wo sie vorkommt, besonders bedeutsamen Beziehung zum Ahnenkult ein wichtiges

¹⁾ Über die Stufen dieser Entwicklung vgl. oben S. 63 ff.

Moment der Verstärkung der Motive, die zur Übertragung der Helden-eigenschaften auf den Gott drängen. Sind doch überall, wo ein ausgebildeter Ahnenkult besteht, Held und Ahne zusammenfallende Begriffe. Indem so der in seinen wesentlichsten Bestandteilen zu einem Gotterkult gewordene Vegetationskult andere Kultzwecke in sich aufnimmt, entwickelt er in steigendem Maße die Fähigkeit eines Bedeutungswandels, in dessen Folge der ursprüngliche Zweck mehr und mehr zurücktreten und ein anderer entweder einst nebensächlicher oder im Wechsel der Kulturen neu entstandener an seine Stelle treten kann. In dieses Verhältnis greift dann noch ein anderes Moment wirkungsvoll ein. Es besteht in der aus den Agrarkulten und ihrem Übergang in Gotterkulte hervorgegangenen Ordnung des Festjahrs. Sie hat, indem sie sich auf weitere Kulte ausdehnte, die enge Verbindung zwischen der bürgerlichen Zeitrechnung mit dem religiösen Kultus geschaffen, von der bis zum heutigen Tage unser Kalender Zeugnis ablegt. In Wahrheit kommt aber bei der Entstehung dieses Dokumentes menschlichen Scharfsinns nicht dem für uns heute dominierenden weltlichen, sondern dem religiösen Interesse die Priorität zu. Wohl hat hier ein äußerer Naturvorgang, nämlich der vermöge der natürlichen Gesetze des Pflanzenwachstums in annähernd regelmäßigen Zeiträumen sich vollziehende Wechsel von Saat und Ernte, den ersten Anstoß zu einer entsprechenden Wiederholung der begleitenden Kulte gegeben; und diese bieten nun die nächsten Anhaltspunkte für die Teilung des Jahres, hinter denen die gleichzeitige Beobachtung des Standes der Sonne noch ganz zurücktreten kann. Daher nicht bloß die frühesten Agrarkulte in ihren Festen der Saat und Ernte je nach der Gunst des Wetters und dem Stand der Saaten schwanken, sondern auch die entwickelteren der Kulturvolker, solange sie ihre ursprüngliche Bedeutung bewahren, nicht immer zu den bestimmt fixierten Jahresfesten gehören¹⁾. Je mehr nun aber der Ackerbau der Pflege der Himmelsgotter anheimgegeben wird, um

¹⁾ Vgl. die Mitteilungen von Preuß über solche schwankende Festtermine der Agrarkulte bei den heutigen Mexikanos, Archiv für Religionswissenschaft, XI, 1908, S. 371ff., dazu Wissowa über die Agrarfesten der Römer, Religion und Kultus der Römer, S. 370.

so mehr treten die Himmelserscheinungen in den Vordergrund des Interesses. So werden denn auch die großen Kultfeste an den Jahreslauf der Sonne gebunden. An die Stelle der schwankenden Perioden der Saat- und Erntefeier treten die Sonnenwendfeste, denen der Stand der Sonne im Zeitpunkt der Frühljahrs- und Herbstnachtgleiche unverrückbar ihre regelmäßige Wiederkehr vorzeichnet¹⁾.

c. Die Verbindung und der Kampf der Kulte.

Eine so wichtige Stellung die Vegetationskulte als Ausgangspunkte religiöser Kultfeste einnehmen, so sind sie doch keineswegs die einzige Quelle des religiösen Kultus in der spezifischen Bedeutung dieses Wortes. Vor allem sind es einzelne, einer dem Ackerbau vorangehenden Stufe angehörige Kulte, die in das Zeitalter der Ackerkulte hinüberreichen und durch sie teils assimiliert werden, teils aber auch mit ihnen in einen Kampf eintreten, aus dem neue, einer höheren Wertstufe angehörige Kultformen entspringen können. Im Vordergrund stehen hier die Tier- und Herdenkulte, die den Ackerkulten ähnlich vorausgehen, wie das Leben des Jägers und des Nomaden dem des Ackerbauers, ohne daß freilich zwischen diesen Formen anders als nach dem Maß ihrer Beteiligung an der Fristung des Lebens eine Grenze zu ziehen wäre. Wie Jagd und Fischfang nie aufhören, ihren Beitrag zur Beschaffung der täglichen Lebensbedürfnisse zu liefern, so pflegt der Nomade im Umkreis seines Zelttes ein auf die Kurze seiner Seßhaftigkeit bemessenes Stück Feld zu bebauen, und der Ackerbauer halt sich seinen Viehbestand. In diesem Nebeneinander der Lebensformen liegt zugleich der Grund, daß sich auch die ihnen zugehörigen Sitten und Kulte mischen und assimilieren können. Entscheidend ist aber nicht die Nahrungsbeschaffung als solche, sondern die durch die vorherrschende Form bestimmte gesamte Lebenshaltung. Hier reicht nun das Leben des Jägers in seinen kultischen Begleiterscheinungen noch ganz in die durch Seelen- und Totemvorstellungen bestimmten Zauberriten des vorreligiösen Kultus zurück, wie sie in dem mythologischen Tiernärrchen sich spiegeln. Zu einem Gegensatz, der dem Verhältnis

¹⁾ Vgl. über diese Beziehungen der Himmels-, insbesondere der Sonnenwendkulte zu den Vegetationsfesten Bd. 4², S. 535ff. und oben S. 87ff.

des wandernden Nomaden zum seßhaften Ackerbauer entspricht, entwickeln sich aber die Erscheinungen erst innerhalb der auf der einen Seite in der Pflege der domestizierten Tiere, auf der andern in der planmäßigen Bebauung des Bodens sich betätigenden Kulturen. Dabei sind die Kulturunterschiede im ganzen größer als die Kulturunterschiede. Alle die Motive, die bei den Vegetationskulten die Fülle jener Kulthandlungen und Feste im Wechsel der Jahreszeiten hervorbringen, die Saat und Ernte begleiten, sie fehlen im Leben des Nomaden. Denn die Tierpflege wiederholt jene Einschnitte im Jahreslauf, die der Ackerbau mit sich führt, höchstens in sehr abgeschwächtem Grade. Damit fallen aber auch die weiteren Motive hinweg, die, von den Sonnenwendfeiern ausgehend, mehr und mehr die Himmels- und Unterweltsgötter zu Schutzern der Saat erheben und dadurch dem Gotterkult seine mächtigsten Anstöße geben. Wo das Nomadentum zur dauernden Lebensform wird, da bleiben daher, falls nicht von außen, namentlich von benachbarten Ackerbauvölkern her, Einwirkungen stattfinden, der Dämonenkult auf der einen und der aus dem Totemismus erwachsene Ahnenkult auf der andern Seite die herrschenden Formen. Diese Verbindung entspringt aus den Lebensbedingungen des Nomaden. Die ausgedehnten Steppen- und Gebirgslandschaften, die der Hirtenstamm durchzieht, spiegeln sich in den Dämonen der Berge und Einöden, die er fürchtet und zu gewinnen sucht; und die wichtige Stelle, die neben den uralten Seelentieren das gezähmte Nutztier in seinem Leben einnimmt, findet ihren Ausdruck im blutigen Tieropfer, das hier seine ersten Wandlungen vom individuellen Blutzauber zum gemeinsamen Opfermahl erfährt. Unter diesen Einwirkungen bilden sich dann auch, während die Vorstellungen der Tierahnen und tierischen Schutzdämonen verblassen, die bereits aus dem Leben des Sammlers und Jägers übernommenen Tabuvorstellungen in die Unterscheidungen der heiligen und der unheiligen, der reinen und der unreinen Tiere um, — Metamorphosen, die, ebenso wie die des Opfers, zugleich die allmähliche Erhebung der Dämonen zu Göttern verraten. Ein letztes Erzeugnis dieser Lebensform ist endlich die der patriarchalischen Gesellschaftsordnung entstammende Überführung des Seelenkults in den Ahnenkult, wobei dieser nun

als ein resultierendes Produkt aus dem Zusammenwirken der Totenkulte mit Resten der Vorstellungen von Tierahnen und Schutzdämonen erscheint. Auch hier sind es, wie in so vielen Fällen in der Entwicklung des Kultus, zwei minderwertige Formen, die eine höhere erzeugen, durch die sie dann selbst verdrängt werden. Freilich wurde dieses höhere Produkt wiederum nicht ohne jenen Wandel der äußeren Kultur entstehen können, der in dem gleichzeitigen Zusammenhang von Ahnenkult und patriarchalischer Gesellschaft seinen Ausdruck findet. Dabei gehört aber auch der Ahnenkult nach seinen wesentlichen Merkmalen zunächst noch zu den Dämonenkulten. Es fehlt dem Ahnen der umfassende, in der Erweiterung der Kultgenossenschaft zur Volksgemeinschaft begründete Charakter des eigentlichen Gottes, wie er allmählich aus den vornehmlich unter dem Einfluß der Vegetationskulte zu Gottern sich erhebenden Himmelsdämonen entsteht. Dagegen hat der kultisch verehrte Ahne bereits eines mit dem Gott gemein, was den vorangegangenen Natur- und Tierdämonen fehlt: die Persönlichkeit, die, wo sie aus der Erinnerung der Lebenden schwindet, durch die Ahnensage wiederbelebt wird. Hier mündet dann die Ahnen- und Stammesgeschichte in die bei der Umwandlung der Dämonen in Götter wirksame Heldensage ein.

Typische Beispiele einer Kulturstufe, auf der uns die oben bezeichneten Elemente eines noch unentwickelten, aus Ahnen- und Dämonenverehrung zusammengesetzten Kultus in wesentlich übereinstimmender Form entgegentreten, sind in weit voneinander abliegenden Regionen der Erde zu finden. Auf der einen Seite gehören hierher die nomadisierenden Bantustämme im afrikanischen Sudan und Osten, auf der andern die mongolischen Völker Hochasiens mit den ihnen verwandten Stämmen Nordsibiriens. Bei den nomadisierenden Bantus steht der Ahnenkult im Vordergrund des, soweit nicht Einflüsse der christlichen Mission eingewirkt haben, der vorreligiösen Stufe angehörigen Kultus. Der Zauberglaube, in dem Gebrauch von Amuletten und von Zaubertöpfen, deren Klang bei ihrem Anschlagen bald Dämonen vertreibt, bald die Bedeutung eines primitiven Orakels besitzt, endlich besonders auch in den Totenbräuchen sich äußernd, steht fast ganz im Dienste dieses

Ahnenkultus, der keinen Priesterstand, wie ihn der Fetischdienst der Negervölker entwickelt hat, sondern nur vereinzelt umherwandernde Medizinemänner kennt¹⁾. Innerhalb der patriarchalischen Lebensform in ihrer ursprünglichen Gestalt verwaltet aber das Haupt der weiteren Familie zugleich die priesterlichen Funktionen. Es ist im wesentlichen dasselbe Bild, nur modifiziert durch die andere Natur- und Kulturumgebung, das uns bei den wandernden oder halbseßhaften Mongolen und den ihnen verwandten nordischen Stämmen begegnet. Unter iranischem Einfluß haben hier wohl Geister des Lichts und der Finsternis als gute und böse Mächte Eingang gefunden; dann hat der Buddhismus weithin die mongolische Welt erobert, indes bei den ural-altaischen Völkern das Christentum zum Teil die alten Sitten verdrängte. Wo immer jedoch das Hirten- und Kriegerleben erhalten blieb, da bilden auch heute noch die Dämonen der Berge und Einöden und bei den sangesfreudigen Kirghisenstämmen ein in epischen Liedern anklingender Ahnenkult die Bodenschicht der unter solchen Einflüssen entstandenen religiösen Mischungen. Eine charakteristische Gestalt in dieser ganzen Region asiatischer Nomadenstämme ist vor allem der Schamane, diese Abart des überall, wo der Zauber- und Dämonenglaube herrschend geblieben ist, verbreiteten »Medizinmannes«. Ist dieser in seiner gewöhnlichen Erscheinungsform, wie sie uns bei den Indianerstämmen Amerikas und in den afrikanischen Negerländern begegnet, zumeist an bestimmte Kult- oder politische Gemeinschaften gebunden, so daß sich in ihm das Priestertum der Kulturvölker vorbereitet, so bleibt der Schamane fortan ein wandernder Zauberer, der sich durch Tanz und Geschrei zu wilder Ekstase begeistert und in Dämonenbeschwörungen und Weissagungen seine Zauberkunst betätigt. In dieser Gestalt reicht der Schamane von dem von Lappen bewohnten Norden des europäischen Finnland bis zu den Grenzen Chinas und Indiens, und das Treiben dieser wandernden Zauberer und Ekstatiker erstreckt sich in diesen Ge-

¹⁾ J. Raam, Über angebliche Gotzen am Kihmandscharo, Globus, Bd. 85, 1904, S. 101ff. H. Gutmann, Trauer- und Begrabnissitten der Wadschagga, ebenda Bd. 89, 1906, S. 197ff. Dazu Meinhof, Archiv für Religionswissenschaft, Bd. 11, 1908, S. 554ff.

bieten von unvordenklicher Zeit an bis herab zu den Derwischen der heutigen Türkei¹⁾. Wie aber aus dem Mediziner der primitiven Kultgenossenschaften der Priester hervorgeht, so erhebt sich der Schamane in Zeiten gesteigerter religiöser Motive zum Propheten. Ein Prophet solcher Art ist auch Muhammed, und der Islam hat noch manche Züge bewahrt, die an die alten Kulte der nomadisierenden Steppenbewohner erinnern. Zum Propheten hat sich aber hier die Gestalt des religiösen Visionärs erhoben, indem eine Mischung altassyrischer, jüdischer, christlicher Elemente mit einer Fülle ursprünglicher Ahnen- und Stammeskulte zu einem monotheistischen Ganzen verschmolz. In dem Gott Allah lebten daher im Grunde nur die alten Schutzgeister der Stämme zur Einheit verbunden weiter, ähnlich wie deren Kult- und Pilgerstätten fortan bestehen blieben. So ist der Islam ein Produkt des Kampfes der Religionen, bei dem schließlich das Ursprünglichste, der aus Ahnenverehrung und Dämonenglaube erwachsene Stammeskult, die anderen Elemente teils verdrängt, teils assimiliert hat. Daher denn auch da, wo der Zusammenhang mit der gemeinsamen Religion ein loserer ist, wie bei den Beduinestämmen der arabischen Wüste, als herrschende Bestandteile wiederum Dämonenglaube und Ahnenverehrung an die Oberfläche treten²⁾.

Auch bei den alten Kulturvölkern fehlt es aber nicht an den Spuren eines Kampfes der Kulte, der bald zu Verschmelzungen, bald zu einem Wechsel zwischen der Herrschaft verschiedener Gotter und Kulte geführt hat. Von verhältnismäßig geringerer Bedeutung ist hier wohl die von der politischen Präponderanz einzelner Städte und Provinzen abhängige zeitweise Vorherrschaft von Lokalkulten, wie sie die babylonisch-assyrische und die ägyptische Religionsgeschichte zeigen. Wichtiger ist in der letzteren der wahrscheinlich aus einem wachsenden Einfluß der hier wie anderwärts

¹⁾ W. Radleff, Aus Sibirien, 1884, II, S. 1ff. Über Sekten im heutigen Rußland, bei denen Erscheinungen schamanistischer Ekstase und Raserei eine Hauptrolle spielen, vgl. K. Grass, Die russischen Sekten I, 1907, S. 101ff. Über die türkischen Derwische siehe Bd. 3², S. 425ff.

²⁾ Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, 1887, S. 135ff. O. Weber, Arabien vor dem Islam, 1901 (Der alte Orient, III, S. 1ff.) Ignaz Golziher, Vorlesungen über den Islam, 1910.

eng verwobenen Acker- und Jenseitskulte hervorgegangene, die älteren Gestirn- und Tierkulte ablösende Osirisdienst. Nicht minder zeigt Indiens religiöse Entwicklung eine wechselnde Herrschaft verschiedener Gotterkreise. Während im Rigveda Indra mit seinen Begleitern Agni, Soma im Vordergrund steht, drangen sich im Atharvaveda und in der späteren religiösen Dichtung Rudra, Siva und Vishnu hervor, Gottergestalten, die auf Vegetationskulte hinweisen. Man hat vermutet, daß es sich dabei um eine Wiederbelebung älterer und nie ganz erloschener Volkskulte handle, welche durch die solchen orgiastischen Riten abgeneigte vedische Priesterschaft für längere Zeit zurückgedrängt worden waren¹⁾. Ist dies zutreffend, so wird aber angesichts der großen Verehrung, die im Rigveda die Kuh, dieses wichtigste Nahrungstier des Nomaden, genießt, auch die weitere Vermutung nicht abzuweisen sein, daß die vorzugsweise von den nomadisierenden Stämmen verehrten Gottheiten, die einer älteren religiösen Überlieferung angehörten, auch späterhin noch während einer längeren Zeit unter dem konservierenden Einfluß des Priesterstandes den Vorrang behaupteten.

Wesentlich anders hat sich allem Anscheine nach die Wechselwirkung der Kulte bei den Griechen und Römern gestaltet. Zugleich bieten hier beide in den Anfängen ihrer religiösen Entwicklung auffällige Unterschiede. Der leicht empfängliche Geist der Griechen ist von fruhe an der Assimilation fremder Kulte günstig gewesen, so daß sehr bald nur noch die Sage und zum Teil die Form des Kultus auf den fremden Ursprung eines Gottes hinweisen. In Rom blieb es im wesentlichen bei einem Nebeneinander, das eine eigentliche Verschmelzung hinderte. So erhielten sich hier, neben dem in verschiedenen Wandlungen bis in die Imperatorenvergötterung hinein sich erstreckenden Ahnenkult, in den Jahresfesten

¹⁾ L. von Schroeder, *Mysterium und Mimus im Rigveda*, 1908, S. 55ff. Die vom Verf. aufgestellte Hypothese, diese phallischen Vegetationskulte reichten, da sie sich überall noch bei andern indogermanischen Völkern vorfinden, in eine gemeinsame Urzeit zurück, gehört hier der Kuhn-Müllerschen Hypothese einer arischen Urreligion an. Die von v. Schroeder selbst betonten Parallelen bei weit entlegenen Völkern, wie den alten Mexikanern, die eine von Abstammung und historischen Einflüssen unabhängige Entstehung solcher Kulte beweisen, machen aber auch in diesem Fall jene Hypothese unwahrscheinlich. Vgl. Bd. 4^a, S. 19f.

die Hirten- wie die Ackerkulte, und höchstens verrät sich in der Übertragung der dem Hirtenleben entnommenen Ausdrücke auf die bürgerliche und besonders auf die militarische Ordnung eine größere Ursprunglichkeit der ersteren. Von ungleich höherer Wichtigkeit ist dagegen die Wechselwirkung und der in diesem Fall stark hervortretende Kampf der Kulte bei den Israeliten. Nirgends ist aber auch die wechselseitige Steigerung und die schließliche Neubildung der Motive so deutlich erkennbar. Die älteste Geschichte Israels bietet uns ein Bild wandernden Nomadenlebens. In der Vatersage verrät sich der diesem Leben überall eigene Ahnenkult. Jahwe selbst aber, der auf Bergen und in Schluchten, in einer Wolke, im Sturm wie im Säuseln des Windes oder, wenn er zurnt, unter Donner und Blitzen erscheint, ist noch in manchen seiner Eigenschaften den Dämonen der Berge und Emoden nahe verwandt (vgl. oben S. 188ff.). Die Hauptträger der aus der Nomadenzeit überkommenen Stammesreligion sind hier jene ältesten Propheten, die nicht durch die Schrift, sondern durch die begeisterte Predigt gewirkt haben, in ihrem Äußern fast noch die Züge des wandernden Schamanen an sich tragend. Aber der religiöse Enthusiasmus, von dem sie beseelt sind, erhebt sie weit über diese ihre primitiveren Urbilder. Und nicht minder überlegen tritt hier der Prophet dem Priester der Ackerkulte gegenüber: jener einsam oder nur von wenigen Jungern begleitet, dieser mit Scharen Seinesgleichen vereint, in wilden Tänzen und sinnbetaubenden Anrufungen die Gotter beschwörend. Drastisch zeigt diesen Gegensatz die Elialegende in der Szene am Berge Karmel, wo Hunderte von Baalspriestern laut schreiend um den Altar ihres Gottes tanzen, in stundenlangem Rasen und ekstatischem Taumel den eigenen Leib zerfleischen, aber vergebens den Baal beschwören, daß er den unter dem Opfertier aufgerichteten Holzstoß entzünden möge. Ihnen steht Elia allein gegenüber. Er errichtet seinen Altar im Namen Jahwes, zieht auch noch einen Graben um diesen, den er mit Wasser füllt, und schichtet das Holz unter dem Opfertier, dann betet er zu seinem Gott. Da sendet Jahwe Feuer vom Himmel herab, das mit dem Brandopfer die Steine samt dem Wasser verzehrt (1. Kon. 18, 21 ff.). Es ist nicht bloß die Übermacht Jahwes über den fremden Gott, die in dieser zwischen einem Gotterkampf und einem Gottes-

urteil die Mitte haltenden Szene geschildert wird; auch die schlichte Erhabenheit des alten Stammeskultus kontrastiert in ihr lebhaft mit dem phantastisch wilden Gebaren der Baalspriesterschaft. So empfängt der Jahwekult sichtlich seinen eigenartigen Charakter nicht zum wenigsten dadurch, daß er in eine seinem Ursprung fremde Umgebung versetzt wird. Wohl mag der alte Wusten- und Steppengott bei seiner Wanderung in die fruchtreichen Täler des gelobten Landes von den hier heimischen Mythen und Festen vieles sich aneignen, die fremden Gotter weist er um so energischer zurück, je mehr von den geistigen Führern des Volkes das Wesen jenes Stammesgottes als ein den Naturgottern dieser Lander fremdes empfunden wird. Das einflußreichste unter den neu hinzustromenden Elementen bleibt aber der an den Übergang zu der sesshaften Lebensform gebundene Tempelkult, der einen Priesterstand zu seiner regelmäßigen Pflege fordert. Vollends als nach dem Exil an der Stelle des alten ein neuer prachtvollerer Tempel erstanden und das Prophetentum erloschen war, da begann auch das zur Macht gelangte Priestertum nach den Vorbildern, die es in der Verbannung kennen gelernt, das Leben des einzelnen wie den Kultus des Gottes mit einer Fülle peinlich zu befolgender äußerer Normen zu umgeben. In ihnen erstarrte die angestammte Religion zu einer äußeren Gesetzesreligion, indes als Ersatz für die begeisternde Kraft des alten Glaubens die gleichfalls aus dem Exil heimgebrachten Bilder einer jenseitigen Welt auflebten und sich mit der von den Propheten geweißsagten Zukunft des Volkes verbanden.

So ist zuerst aus dem Kampf und dann aus der Verbindung mit fremden Kulturen der spätere jüdische Monotheismus hervorgegangen. Überall sonst, wo sich der monotheistische Gedanke gegen die widerstrebenden Motive des Mythos durchkämpfte, in Indien wie in Griechenland, ist die Philosophie seine Geburtsstätte gewesen. In Indien ging diese aus dem brahmanischen Priestertum selbst hervor. In Griechenland waren es Männer weltlichen Standes, die der Volksreligion und ihrer mythologischen Phantastik entgegentraten. Mit dem Kampf beginnt darum auch hier die monotheistische Reform: in Indien mit dem Kampf der Sekten und Schulen, in Griechenland mit dem Kampf der Philosophen gegen die Volksgötter. Einen

absoluten Monotheismus kennt freilich auch die antike Philosophie nicht. Selbst Aristoteles sieht in den Gestirnen gottliche, wenngleich der höchsten Gottheit untergeordnete Wesen. Erst eine spätere Zeit hat hier, geführt von der solche himmlische Untergötter zerstörenden Naturwissenschaft, das Werk vollendet, das die alte Philosophie begonnen. Nicht minder ist aber die jüdische Religion auf der Stufe eines bloß relativen Monotheismus stehen geblieben. Dem alten Israel galten die Gotter anderer Völker als deren wirkliche Schutzmächte, und als unter dem Einfluß des späteren Prophetentums Jahwe zum einzigen weltbeherrschenden Gott sich erhob, da wuchsen nun um so reicher die Unter- und Gegengötter, die Scharen der guten und der bösen Engel, zu einem Götterstaat aus, der dem höchsten Gott untertan war.

d. Heils- und Heiligungskulte. Die chthonischen Götter.

Nicht die neugierige Frage nach dem Warum der Erscheinungen hat, wie die landläufige Mythentheorie und die intellektualistische Vulgarpsychologie anzunehmen pflegen, die Götter geschaffen, sondern durch die Affekte der Hoffnung und Furcht, die die gemeinsame Sorge um das Gedeihen und die Zerstörung der unentbehrlichen Subsistenzmittel des Lebens begleiten, sind die Gestalten des Dämonenglaubens und des Mythenmarchens mit beginnender Kultur zu segnenden oder drohenden Himmelsgöttern erhoben worden, denen der gemeinsame Kult sich zuwandte. So hat der Kultus die Götter geschaffen, nicht umgekehrt. Sie werden nun als die Spender zunächst aller äußeren Lebensgüter verehrt. Gesundheit und Reichtum, die Stärke und der Erfolg des Helden, Macht und Herrschaft sind Gaben der Götter, und in jedem Unglück, das den Menschen trifft, wird ihre zürnende und strafende Gewalt erkannt. So werden die Götter zu heil- oder unheilbringenden Mächten in der weitesten Bedeutung dieser Begriffe. Ihre Kulte sind Heilskulte, die freilich fortan nach verschiedenen Richtungen sich sondern können, in denen aber doch die Gesamtheit solcher Heilzwecke zu einer Einheit vereinigt bleibt, die das ganze in ungewisser Zukunft liegende Schicksal des Menschen umfaßt. Damit geht jene äußere Angliederung weiterer Kultzwecke an die ursprünglichen Vegetationskulte in einen

das ganze Leben umfassenden Gotterkult über, in welchem einzelne Sonderkulte fortan als sich ergänzende Bestandteile eines einheitlichen religiösen Lebens verbunden bleiben. Dieser Vorgang der Verschmelzung spiegelt sich auch in den Göttern, die nun auf der einen Seite die verschiedenen im Kultus erstrebten Heilsgüter unter ihren besonderen Schutz nehmen, auf der andern aber schon in ihren Einzelpersonlichkeiten verschiedene Zwecke vereinigen und in dem »Gotterstaat« eine der menschlichen Kultgemeinschaft nachgebildete Einheit darstellen.

Indem der gemeinsame Gotterkult alle Einzelkulte in sich aufnimmt, bemächtigt er sich nun auch derjenigen Kultform, deren Gegenstände ursprünglich, ebenso wie die der niemals aussterbenden primitiven Zauberkulte, abseits von einer größeren Kreise umfassenden gemeinsamen Pflege stehen, die immerhin aber gegenüber dem individuellen Zaubebrauch durch ihre tief in das Einzelleben eingreifende Bedeutung sich auszeichnet: der Seelenkulte. Auch sie haben in einer Entwicklung, die zum Teil der der Gotterkulte parallel geht und in ihren späteren Stadien bereits von diesen beeinflusst ist, bedeutsame Umwandlungen erfahren. Ursprünglich aus Zaubebrauchen hervorgegangen, die die Zurückbleibenden vor dem Dämon schützen sollen, in den sich die abgeschiedene Seele verwandelt, sind mit dem Übergang der Seelen in Schutzgeister der Geschlechter die Beschwörungen dieser schützenden Ahnengeister zu einem wirklichen Kultus geworden, der demnach anfanglich Seelenkult und Ahnenkult zugleich ist¹⁾. Eine naheliegende psychologische Affinität verbindet dann diese Vorstellungen mit den Gestalten der Helden- und Heroensage und bringt sie durch diese in eine enge Verbindung mit den Gottervorstellungen, ohne daß daraus freilich an eine Entstehung dieser selbst aus dem Ahnenkultus zu schließen wäre. Aber auch der umgekehrte Vorgang, das Herüberwirken des Gotterkultus auf jenen alten Ahnenkult, tritt zurück, solange der letztere noch ganz in dem Streben wurzelt, den Schutz der Geister der Vorfahren zu gewinnen. Dies wird anders, sobald diese objektive Seite ihre subjektive Ergänzung in dem Wunsche findet, der eigenen Seele jenseits des Todes eine Fortdauer zu sichern,

¹⁾ Vgl. Bd. 4^a, S. 226ff.

die den Verzicht auf das irdische Leben vergessen läßt. Hier, wo der Seelenglaube in die Jenseitsvorstellungen einmündet, nimmt nun auch der Seelenkult eine ganz und gar subjektive Richtung. Er wendet sich nicht mehr an die Seelen Verstorbener, die nach dem Dämonenglauben in ihrem Wirken immer noch teilweise dem irdischen Leben angehören, in das sie helfend oder schädigend eingreifen können, sondern er erstrebt die Rettung der eigenen Seele des Hilfeflehenden. Diese Richtung des Seelenkults ist, wie die Entwicklung der Jenseitsvorstellungen lehrt, keine ursprüngliche, und sie hat je nach den besonderen Bedingungen des religiösen Lebens wieder sehr verschiedene Gestaltungen gewonnen. Aber so wenig sie jeder Zeit und jeder Form der Kultur eigen ist, so besitzt doch auch diese Subjektivierung des Seelenkults in dem Sinne Allgemeingültigkeit, daß sie unter dem Zusammentreffen gewisser Bedingungen der allgemeinen Kultur und des religiösen Lebens überall eintritt. Keinesfalls gehört sie also zu denjenigen Glaubensinhalten, bei denen eine Verbreitung von einem einzigen Punkte aus irgendwie wahrscheinlich ist. Nach der Seite der allgemeinen Kultur bezeichnet das Auftreten solcher Kulte eine Höhe der Entwicklung, auf der eine gesteigerte Schätzung des geistigen Lebens und der durch dasselbe geschaffenen Werte und damit verbunden eine Stimmung des Ungnügens an den äußeren Lebensgütern um sich gegriffen hat. Auf religiöser Seite ist es aber die parallel gehende Ausbildung der Gotterkulte mit ihren Rückwirkungen auf die Gottervorstellungen, die hier entscheidend eingreift. Für die zentrale Stellung, die dabei die Vegetationskulte einnehmen, ist es nun bezeichnend, daß auch dieses wichtige Ereignis der Assimilation des Seelenkults durch die allgemeinen Gotterkulte zu einem wesentlichen Teile an jene gebunden scheint. Die mythologische Anschauung, in der hier von frühe an die beiden Vorstellungen von der Entstehung der Nährfruchte und von dem Fortleben der Seele zusammenmünden, ist die von der »Mutter Erde«. Die Erde spendet dem Menschen, was er zu seinem Leben bedarf. Sie nimmt ihn aber auch bei der ursprünglichsten und allezeit verbreitetsten Form der Bestattung nach dem Tode in sich auf. In einer Unterwelt denkt sich daher zunächst der Volksglaube die Seelen der

Verstorbenen, und in einer verbreiteten Umkehrung dieses Gedankens läßt er den Menschen hinwiederum, ähnlich der wachsenden Frucht, aus der gleichen Mutter Erde hervorgehen. Hier liegt nun der Punkt, wo zunächst noch innerhalb des engeren Umkreises der Vegetationskulte die Stellung, die in diesen die Himmelsgotter gewonnen, auf die Bilder von der Erde und den in ihr verborgenen Mächten herüberwirkt. Sind in den primitiveren Ackerkulten und ihren späten Nachwirkungen in Saat- und Erntebräuchen die Geister des Bodens innerhalb des Kreises niederer Naturdämonen verblieben, so erheben sich diese in der Vegetation unmittelbar wirksamen Mächte in dem Maße zu höherer Bedeutung, als die fortschreitende Kultur des Bodens die an ihn gebundenen zeugenden Kräfte gegenüber der zufälligen Gunst des Wetters wieder in den Vordergrund rückt. Den gesteigerten Anforderungen des Kultus genügen aber die alten Fruchtbarkeitsdämonen nicht mehr. Sie räumen daher einer neuen Klasse von Gottern ihre Stelle, und diese bemächtigen sich dann in einem weiteren Stadium auch der vom Götterkult assimilierten Seelenkulte, die nun in den Gottern der Erdtiefe ihre natürlichen Schutzmächte finden. An sie wendet man sich jetzt vor allem auch um die Gewinnung aller der Heilsgüter, die teils schon in diesem Leben, teils in einem in der Zukunft erhofften Fortleben der Seele erstrebt werden.

Damit sind zwei tief in die Entwicklung des religiösen Lebens eingreifende Erscheinungen gegeben. Den Himmelsgöttern tritt als eine zweite, ihnen in ihrem Wert für die wichtigsten Güter dieses und des jenseitigen Lebens gleichgeordnete oder selbst überlegene Klasse die der chthonischen Gotter zur Seite; und die Seelenkulte treten in die Reihe der Götterkulte ein, um in diesen mehr und mehr die Vorherrschaft zu gewinnen. Von diesen beiden eng aneinander geknüpften Erscheinungen führt die erste mannigfache Wechselbeziehungen zwischen den beiden so entstandenen Gotterkategorien mit sich. Teils nehmen die alten Himmelsgötter Eigenschaften der chthonischen Gottheiten in sich auf, vor allem solche, die mit dem allgemeinen Heilsberuf der Gotter überhaupt zusammenhangen; teils werden die chthonischen Gotter in ihrer Verbindung mit dem großen Kreis der himmlischen selbst zu Himmels-

göttern. So haben im griechischen Kultus vor allem Apollo, Hermes und der oberste der Gotter, Zeus, als »Zeus chthonios« Funktionen übernommen, die sie eng mit den Unterirdischen verbinden. Demeter und Dionysos aber, die späteren Hauptträger der chthonischen Kulte, sind dem engeren Gotterrath der Himmlischen zugesellt worden. In allem dem bereitet sich die Idee göttlicher Mächte vor, die im Diesseits wie in der jenseitigen Welt schrankenlos über dem Schicksal des Menschen walten. Ein typisches Beispiel für diese wahrscheinlich allgemeingültige, wenn auch in einzelnen Zügen mannigfach abweichende Entwicklung bietet der Demeterkult. Bei Homer ist Demeter noch ganz eine Göttin der fruchtbaren Erde (Il. 14, 326). Neben ihr steht unabhängig Persephone als Herrscherin im unterirdischen Totenreich. Nur darin, daß sie eine Tochter der Demeter genannt wird, ist eine Verbindung bereits angedeutet (Od. 10, 217). Die übereinstimmende Beziehung auf unter der Erde waltende Kräfte macht dies ohne weiteres verständlich. Aber eine andere als diese rein äußerliche Bedeutung besitzt die Verbindung offenbar nicht. So sind denn auch die der Demeter geweihten eleusinischen Feste ursprünglich wohl reine Agrarkulte gewesen. Doch wie die Teilnehmer an diesen Festen frühe schon zu Kultgenossenschaften sich verbanden, so dehnten sich auch die Kultzwecke allmählich auf die verschiedensten andern Lebensgüter aus. Es ist ein Vorgang, den man sich schwerlich wesentlich anders wird denken können als analog der Bildung jener Kultverbände, die wir noch heute da und dort auf amerikanischem Boden, ebenfalls mit dem Ackerkult als ihrem Zentrum, vorfinden¹⁾. Auch auf die Geschlossenheit gegen außen, das Geheimnis, das sie infolgedessen umgibt, endlich auf die Leitung durch eine den Kult nach festen Normen regelnde Priesterschaft erstreckt sich diese Ähnlichkeit. In dem griechischen Kult fand aber, der reich ausgebildeten Helden- und Gottersage entsprechend, die Vereinigung der Kultzwecke ihren Ausdruck in einer Vielheit von Göttergestalten. Sie gruppieren sich nun um Demeter als ein größerer chthonischer Gotterkreis, der teils aus ehemaligen Lokal- und Berufskulten stammen mochte, die die Teilnehmer aus ihren besonderen Ge-

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 525 ff. und oben S. 97.

bieten mitbrachten, teils aber auch, wie Plutos, der Spender des Reichtums, unmittelbare Objektivierungen der alle Güter des Lebens umfassenden Wünsche waren. Hier folgten dann, indem die in der kultischen Handlung erstrebten Ziele auf das zukünftige Leben sich ausdehnten, die Götter des Totenreichs demselben Zuge. Ihren dichterischen Ausdruck findet diese Verbindung in der Legende vom Raub der Persephone. Sie trägt alle Merkmale einer priesterlichen Allegorie an sich. Doch im Hintergrunde der Allegorie steht unverkennbar ein der tatsächlichen religiösen Entwicklung angehöriger Vorgang: der Hinzutritt der Jenseitsvorstellungen und der an diese gebundenen Hoffnungen auf ein Fortleben der Seele zu den bis dahin auf das Gedeihen der Ernte und die Segnung mit sonstigen äußeren Glücksgütern gerichteten Kulturen. Diese Erweiterung der den chthonischen Göttern geweihten Pflege läßt schließlich auch denjenigen Gott der Gefolgschaft der Demeter sich einordnen, der, von außen zugewandert, zum Teil von einer weiteren, unten noch zu besprechenden Seite her den alten Seelenkulturen näher getreten war: den Dionysos.

Mehrfach ist die Frage erörtert worden, welches die Motive gewesen seien, die jene beiden Gattungen chthonischer Gottheiten, die des Erntesegens und der ihm verwandten äußeren Glücksgüter und die der jenseitigen Welt, in diese Verbindung der Kulte gebracht haben, um in ihnen dann mehr und mehr den anfänglich zurücktretenden Seelenkulturen die Vorherrschaft zu lassen. In der Regel faßte man diese Beziehung als eine symbolische. Wie das Samenkorn in der Erde verschwinde, um in der neu erblühenden Frucht wiederzuerstehen, und wie der Mensch nach seinem Tod in die Erde versenkt werde, damit seine Seele wieder auferstehe, so verschwinde Persephone und kehre wieder. Der Mythos sei also gleichzeitig eine Versinnlichung des Wechsels der Vegetation und ein allegorisches Bild des Schicksals der menschlichen Seele. Diese symbolische Deutung jedoch, deren innere Unwahrscheinlichkeit E. Rohde mit Recht betont hat¹⁾, scheitert, wenn sie eine Deutung der Verbindung der Kulte sein soll, schon daran, daß die Legende vom Raub der Persephone sicherlich später ist als jene ihr vor-

¹⁾ E. Rohde, *Psyche*³, I, S. 290ff.

ausgegangene Verschmelzung der beiden chthonischen Kulte in den eleusinischen Mysterien. Die Legende ist ja selbst nur ein allegorisches Bild dieser Verschmelzung. Mag also immerhin der Gedanke an eine solche Symbolik bei ihrer Erdichtung mitgespielt haben, der Entstehung der Kulte und ihrer späteren Vereinigung liegt er gewiß ebenso fern, wie eine willkürliche Symbolik dem Mythos überhaupt fernliegt. Auch hier kann vielmehr die treibende Kraft der Entwicklung nur in der natürlichen Assoziation der in beiden ursprünglich unabhängigen Kulturen entstandenen Gotter und in der Ausdehnung der im Kultus erstrebten Heilsgüter auf das übersinnliche, jenseitige Leben gesehen werden.

Mit der aus der gleichen Anschauung entsprungenen Einordnung des Dionysos Jakchos unter die Gotter der eleusinischen Feste, der die spätere Dichtung ebenfalls ein mythologisches Substrat zu geben suchte, indem sie diesen Gott zu einem Sohne der Persephone machte, tritt aber noch ein weiteres Motiv dieser Kulte hervor, das mächtiger als die äußere Verbindung der chthonischen Gottheiten auf die Assimilation der Seelen- und Jenseitsvorstellungen durch die Vegetationskulte gewirkt hat. Es ist das Motiv der Ekstase mit allen ihren früher geschilderten Begleiterscheinungen der Vision und Mantik, in denen sich die natürlichen Einflüsse des Traumes auf die Seelenvorstellungen zu einer das Bewußtsein völlig gefangen nehmenden Höhe steigern¹⁾. So bezeichnet denn die Verbindung, in die nach dem Zeugnis der Kultgeschichte aller Zeiten und Länder vor allen andern die Vegetationskulte und Sonnenwendfeste mit Äußerungen ekstatischer, sinnbetäubender Freude und ausgelassenen, die Tätigkeit der Fruchtbarkeitsdämonen nachahmenden Tänzen treten, eine folgenreiche Erweiterung dieser ursprünglich ganz den äußeren Glücksgütern zugewandten Kulte. Denn indem jene ersten Kultzwecke zum Teil durch ihre eigenen Wirkungen zurückgedrängt werden, machen sie neuen Platz, die aus dieser Steigerung der seelischen Zustände entspringen. Schwerlich gibt es eine volkerpsychologische Erscheinung, in der das allen Wechsel der Gemütsbewegungen beherrschende Kontrastgesetz von so tief eingreifender Bedeutung

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S 179ff.

wäre wie hier. Jene Rückwirkung der die äußerste Freude an der Natur und den von ihr gespendeten Gaben ausdrückenden Kultzeremonien auf die Affekte, die sich in der Ekstase der jenseits der Schranken des Leibes weilenden Seele zuwenden, bezeichnet hier einen der wichtigsten Wendepunkte in der gesamten religiösen Entwicklung. Zugleich wird aber die auf den ersten Blick fast befremdend erscheinende Tatsache, daß gerade die Vegetationskulte die Ursprungsstätten der höheren, den geistigen und über das irdische Leben hinausreichenden Heilsgütern zugewandten religiösen Kulte sind, psychologisch verständlich. Dieser Rückwirkung gegenüber sinkt die äußere Verbindung der chthonischen Götter des Diesseits und Jenseits zu einem verhältnismäßig nebensächlichen Motiv herab, und in dem Einfluß der ekstatischen Elemente der Kultfeier steigert jeder Teil den andern. Der die Vegetationsgeister nachahmende orgiastische Tanz wird gesteigert durch die die wiederkehrende Sonne darstellenden Feuerzeremonien; und die erregende Wirkung dieser verstärkt sich in der wilden Bewegung des Tanzes. Wie bei den amerikanischen Kulturen der Tabak, so bot bei den griechischen Dionysosfesten der Wein, dessen Pflege dem Gott vor andern Erzeugnissen des Feldes zugeteilt wurde, den Zugen der trunkenen Manaden und Bakchen ein weiteres Steigerungsmittel. Der Taumel der äußersten Ekstase aber, der sich von der Raserei des Tobsüchtigen nicht mehr unterscheidet, geht schließlich in einen unwiderstehlichen Zerstörungstrieb über. Die Handlungen des sonst gewohnten Opferbrauchs überstürzen sich: die lebenden Opfertiere werden zerrissen. In dem Genuß ihres rohen Fleisches und Blutes befriedigt die Horde der rasenden Bakchanten, vor allem der Frauen, deren größere Affekterregbarkeit sie bei diesen Kulturen eine hervorragende Rolle spielen läßt, ihren Trieb, dem Gotte sich hinzugeben, indem sie in dem ihn vertretenden Tier den Gott selber verzehrt. Hier tritt endlich noch ein letztes, in dieser Verkettung der seelischen Erregungen nicht minder naturnotwendig aus den vorigen entspringendes Motiv hervor: die in der Vereinigung mit dem Gott erreichte Vergottlichung des eigenen Seins. Damit verwandeln sich erst recht die Eingebungen der Vision in Bilder des übersinnlichen Daseins, zu dem die Seele bestimmt ist. Hier pflegt

aber auch die Ekstase die Grenze zu erreichen, wo sie in einen apathischen Zustand zurücksinkt, der einer solchen übermäßigen Erregung folgt. Doch das in der Ekstase erlebte Gefühl der eigenen Erhebung zur Gottheit wird festgehalten, und es gibt nun auch außerhalb dieser schwärmenden Feste den Kulthandlungen einen wesentlichen Teil ihres Inhalts. Auch hier hat die Legende den aus den ekstatischen Szenen der Vegetationskulte erwachsenen und ihnen schließlich entwachsenden Heilskult in einem Mythos veranschaulicht. Die Titanen stellen auf Anstiften der Hera dem jugendlichen Dionysos nach, der sich ihnen in wechselnden Tierverwandlungen entzieht, zuletzt aber in der Gestalt eines Stiers überwältigt wird. Sie zerreißen ihn in Stücke, die sie verschlingen. Nur das Herz wird von Athena gerettet, die es dem Zeus überbringt. Dieser verschluckt es, damit aus ihm ein neuer Dionysos wieder auflebe. Auch diese Erzählung trägt, gleich der Demeterlegende, durchaus das Gepräge einer priesterlichen Allegorie. Indem diese, wahrscheinlich im Kreise orphischer Sekten entstanden, die ekstatischen Handlungen des Kultus schildert, überträgt sie die Kulthandlungen in Erlebnisse des Gottes selbst. Das Schicksal des Gottes, dessen Seele die Legende nach uraltem Seelenglauben in seinem Herzen verborgen sein läßt, ist vorbildlich für das Schicksal der menschlichen Seele, die, ebenso wie der Gott, nach dem Tode als ein neuer, unsterblicher Mensch wiedergeboren wird. Damit erhebt sich die Legende über die Grenzen einer gewöhnlichen Allegorie: sie wird zu einer mythologischen Motivierung der Opferhandlung in der Umgestaltung, die diese im Dienste des neuen Seelenkultus erfahren hat. Das Essen vom Fleisch des den Gott vertretenden Opfertiers erfüllt den Mysteren selbst mit der göttlichen Kraft, die ihn den Tod überwinden läßt. Darum kann man sich wohl die Legende vom Dionysos Zagreus als einen Teil einer Liturgie denken, die in den orphischen Mysterienkulten die Zeremonie des Essens vom Fleisch des Opfers begleitete; und die Legende selbst spielt auf die Erlosernatur des Gottes an, die das leitende Motiv dieses Kultus ist. Darin liegt zugleich ein Zeugnis dafür, daß in den Dionysoskulten der alte Vegetationskult ganz in dem Seelen- und Jenseitskult aufgegangen war. Gleichwohl wird

man hieraus nicht schließen dürfen, diese seien von Anfang an orgiastische Seelenkulte gewesen, die umgekehrt erst später Bestandteile eines Vegetationskultes in sich aufnehmen¹⁾. Einer solchen Umkehrung widerspricht nicht nur der allgemeine und insbesondere auch in den der wahrscheinlichen Heimat des Dionysoskultes benachbarten Gebieten, z. B. in dem phrygischen Kybelekult, wiederkehrende Zusammenhang, sondern auch der bei primitiveren Völkern noch deutlich in seinen Anfangsstadien zu beobachtende Ursprung der mantischen Seelenkulte aus den orgiastischen Zeremonien der Ackerkulte.

Indem diese von fröhe an mit den Jahresfesten, vor allem mit den Sonnenwendfeiern verschmolzen, wirkte nun aber auch diese Verbindung der himmlischen mit den irdischen Naturerscheinungen auf die aus jenen Festen erwachsenen höheren Seelenkulte ein. Deutlich hängt damit der schon oben geschilderte Übergang des künftigen Aufenthaltsortes der Seelen aus einem Land unter der Erde in eine himmlische Wohnstatt zusammen (vgl. oben S. 368). Aber früher noch als dieser zumeist verhältnismaßig spät erfolgte Übergang wirkt die in den Ackerkulten eingetretene Unterordnung der irdischen unter die himmlischen Mächte bei diesen Weiterbildungen zu einem neuen Seelenkult in der Natur der Gottheiten nach, die nunmehr die führende Rolle übernehmen. Wohl können auch hier, vornehmlich wenn in der entstandenen Verbindung die Agrarkulte erhalten bleiben und die Hadesvorstellungen noch ihren Einfluß ausüben, die Götter ihren chthonischen Charakter bewahren. So im griechischen Kultus vornehmlich Demeter, die trotz ihrer Aufnahme in den Kreis der Himmlischen ihr Wesen als Erdgöttin beibehalten hat. Auch läßt sich nicht verkennen, daß eine nach dieser Richtung gehende Tendenz im Anschluß an die nie ganz erloschenden Vorstellungen von der Erde als der Urmutter alles Lebendigen immer wieder zum Durchbruch gelangt. Nachdem sich die persönlichen Götter, deren der Kultus bedarf, von der Erde losgelöst, wirkt sie lange noch darin nach, daß weibliche, mütterliche Gottheiten als Trägerinnen der Vegetationskulte wie der aus ihnen erwachsenen Seelenkulte gedacht werden. So die

¹⁾ So im wesentlichen Rohde, *Psyche*, II³, S. 103ff.

Demeter selbst und in spathellenistischer Zeit die große Gottermutter im Attiskult. Auch erinnert die Attislegende, abgesehen von den an die phrygischen Fruchtbarkeitskulte anknüpfenden sexuellen Motiven, stark an die Dionysos-Zagreuslegende, ebenso wie die orgiastischen Brauche den Dionysosfeiern verwandt sind. Als ein spezifisches, jedoch den Übergang der Opferkulte in ekstatische Formen auch sonst begleitendes Moment kommt dabei nur die Selbstverstümmelung der rasenden Kultgenossen hinzu¹⁾. Doch eine solche Entwicklung ist wohl nur da möglich, wo fortan die irdischen Motive der Vegetationskulte neben den himmlischen, besonders den vom Sonnenlauf ausgehenden ihre alte Macht bewahrt haben. Sobald dagegen die letzteren die Oberhand gewinnen, übernehmen die Himmelsgotter, allen voran die in der Sonne verkörpert gedachte Gottheit, die leitende Stellung in dem zum Heilskult sich erweiternden Vegetationskult. So hatte sich in den Kulturländern der Neuen Welt, Mexiko und Peru, der in beiden Gebieten herrschende Sonnenkult wesentlich aus den Vegetations- und Heilskulten entwickelt, oder vielmehr, er fiel in seinen Grundbestandteilen mit ihnen zusammen. Nicht anders war in den großen Kulturreichen der Alten Welt in erster Linie der Sonnengott zugleich Heilsgott. So der babylonische Marduk, der ägyptische Osiris, der persische Mithra. Vornehmlich die Osiris- und die Mithralegende zeigen dabei eine überraschende Verwandtschaft mit dem Dionysosmythus. Ob auch Dionysos dereinst die Naturbedeutung eines Sonnengottes besessen hat, ist freilich unsicher, und jedenfalls hat bei ihm der Kultur- und Heilsgott frühe schon solche Vorstellungen zurückgedrängt. Ganz lösen sich aber die Gestalten der Heilsgotter von diesen ihnen in ihrem Ursprung anhaftenden Verbindungen mit dem Naturmythus da, wo der Heilsgott selbst nicht aus einem Naturgott hervorgeht, sondern ein zum Gott erhobener Mensch ist. Schon die Osiris- und die Mithralegende nahern sich dieser Grenze, indem sie den Gott menschlichem Tun und Leiden nahe bringen und den seinem Wesen nach Unsterblichen das Los des Todes mit

¹⁾ Hugo Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, 1903, bes. S. 123ff. Vgl. auch die höchst charakteristische Rede Kaiser Julians auf die Gottermutter, G. Mau, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians*, 1907, S. 152ff.

dem Menschen teilen lassen. Und überschritten wird diese Grenze endgültig, wenn nicht der Gott zum Menschen herabsteigt, sondern umgekehrt der ideale Mensch zum Gott sich erhebt. Das ist der Schritt, den die beiden großen Kulturreligionen der Welt, der Buddhismus und das Christentum, getan haben.

Damit vollendet sich eine Entwicklung, die in ihrem Beginn bis in die ersten Anfänge der Heilskulte zurückreicht: der Heilskult wird zum Heiligungskult, und dieser, zunächst nur als ein allmählich hinzutretendes Nebenmotiv jenen begleitend, wird zum Hauptzweck desselben. Auch das ist eine der folgenreichsten Bedeutungswandlungen in der Geschichte des religiösen Lebens. Es wiederholt sich in ihr noch einmal auf einer höheren Stufe jener Übergang eines ursprünglich rein objektiven in einen ganz und gar subjektiv werdenden Kultzweck, der uns in einer andern Form bereits bei der Fortbildung der Vegetationskulte zu den Heilskulten begegnet ist. Auch der Heilskult ist zunächst nach außen gerichtet. Äußere Güter will er gewinnen, und die Kulthandlungen, die dieses Ziel zu erreichen streben, besitzen ebenfalls nur vermoge der äußeren Form ihrer Ausübung, auf deren peinliche Befolgung daher geachtet wird, ihren kultischen Wert. Darin bleibt er noch dem primitiven Zauberkult verwandt. Der Erfolg haftet an der Handlung selbst, gleichgültig wie und von wem sie ausgeführt wird. Mit der Erweiterung der Kultzwecke ändert sich dies allmählich. Mogen auch die erstrebten Güter immer noch äußere bleiben, schon der Vorzug, den im gemeinsamen Kult der einzelne vor andern genießt, die größere Huld der Gottheit, die er zu gewinnen strebt, bietet Anlaß genug, daß sich der Kampf der Interessen, der den taglichen Verkehr beherrscht, auf den Kult überträgt und in der Organisation desselben eine gewisse Nachbildung der äußeren Gesellschaftsordnung hervorbringt. Dieser Vorgang findet seinen Ausdruck in der Bildung engerer Kultgenossenschaften, die ihre spezifische Ausprägung durch die verschiedene Einweihung in die Kultgeheimnisse gewinnt. Solche Kultgenossenschaften begegnen uns schon in den sogenannten Medizingesellschaften der amerikanischen Halbkulturvölker, dann ausgebildeter in den Vereinigungen der griechischen und orientalischen Mysterienkulte. In veränderter und teilweise des Geheimnisses

entkleideter Form reichen sie noch in die Ordensgrade des Klerus und der Kongregationen der katholischen Kirche herein; und sie kehren bekanntlich in gewissen weltlichen Gesellschaften wieder, die sich dann abermals mit Vorhebe in den Schleier des Geheimnisses hüllen. Sind es nun zunächst auch äußere Bedingungen, die der Bildung jener religiösen Organisationen zugrunde liegen, so wandeln sich doch diese allmählich in innere Motive um, bei denen es für die erfolgreiche Ausführung der kultischen Handlung hauptsächlich auf die Eigenschaften des Handelnden ankommt. Hat sich dieser ursprünglich dadurch einen Vorrang errungen, daß er sich der magischen Hilfsmittel zur Gewinnung göttlicher Hilfe kundiger wußte als andere, so erwacht hieraus das Streben, sich diesen Vorzug durch die Gesinnung zu gewinnen, in der er die Kulthandlung ausführt. Diese soll nun vor allem auch ihrem Vollbringer die Eigenschaften verleihen, die ihr den äußeren Erfolg sichern. So ersteht schon in einem Stadium, in dem sich der Kult noch ganz in der Region der äußeren Heilsgüter bewegt, der innere Zweck der eigenen Heiligung als vorbereitendes Motiv. In dem Maße aber, als die erstrebten Zwecke selbst zu geistigen Gütern werden, die teils dem wirklichen Leben angehören, teils in idealer Vollkommenheit in das Jenseits verlegt werden, erringt nun diese subjektive Seite der Kulthandlung den Vorrang, und die eigene Heiligung wird zu dem Mittel, das Heil der Seele zu sichern. So entspringt aus dem Heilskult der Heiligungskult, und beide verschmelzen nunmehr zu einer Einheit, in der sich die Heiligung schließlich zum Selbstzweck erhebt. In so weiter Ferne auch dieses letzte Ziel noch erscheinen mag, in der fortschreitenden Vergeistigung der Heilszwecke und vor allem in den Veränderungen, die der Kultus selbst bei seiner Entwicklung erfährt, kundet es sich deutlich an. Diese Veränderungen treffen freilich nur wenig die äußeren Kulthandlungen, die von den frühesten Anfängen eines gemeinsamen Gotterkultus und zum Teil über diesen hinaus vom primitiven Dämonenkult an in ihren Grundformen dieselben bleiben. Um so tiefer eingreifend ist dagegen der Bedeutungswandel, den diese Formen erfahren, und in dem sich die große Tragweite zu erkennen gibt, die für die religiöse Entwicklung das Prinzip der Heterogenie der Zwecke besitzt.

3. Die religiösen Kulthandlungen.

a. Das Gebet. Allgemeine Charakteristik der Gebetsformen.

Drei Formen äußerer Betätigung seelischer Erregungen sind es, die uns in den Kulthandlungen aller Völker und Zeiten begegnen. Zu ihrer Bezeichnung wählen wir zweckmäßig Namen, die, wenn sie auch an sich bereits gewissen Hohepunkten der Entwicklung entsprechen, doch gerade darum diese deutlich in ihre Hauptrichtungen zerlegen: das Gebet, das Opfer und die Heiligungsriten. Psychologisch lassen sie sich dahin kennzeichnen, daß das Gebet die Ausdrucksbewegungen in Worten umfaßt, die auf die Hilfe übermenschlicher Mächte gerichtet sind, während unter Opfer die Handlungen verstanden werden, durch deren objektive Wirkungen ein Einfluß auf Dämonen oder Gotter erstrebt wird, und endlich der Begriff der Heiligungsriten diejenigen Handlungen in sich schließt, die eine subjektive Wirkung auf den Handelnden selbst im Sinne eines ihm heilsamen, für den Kultzweck ersprießlichen Einflusses zum Ziele haben. Ergänzen sich demnach das Opfer und die Heiligung darin, daß jenes an sich objektiv, diese subjektiv gerichtet ist, so steht das Gebet insofern in der Mitte, als es je nach seiner besonderen Form dem einen oder dem andern Zweck dienen oder auch beide in sich vereinigen kann. Wie zwischen den verschiedenen Formen des Gebets, so sind übrigens auch bei dem Opfer und den Heiligungsriten mannigfache Übergänge und Verbindungen möglich, und die Hauptformen selbst pflegen sich in der konkreten Erscheinung zu komplexen Kulthandlungen zu vereinigen. Da uns alle hier in Frage kommenden Erscheinungen schon bei den Seelen- und Gotterkulten begegnet sind, so werden wir uns an dieser Stelle mit einer zusammenfassenden Übersicht begnügen dürfen, die nach den Gesichtspunkten der religiösen Entwicklung orientiert ist.

Hier tritt uns nun bei dem Gebet, dieser allgemeinsten und dauerndsten Kulthandlung, eine Vierzahl von Unterformen entgegen: die Beschworung, das Bitt- und Dankgebet, das Bußgebet und die Lobpreisung. Sie bilden in der angegebenen Folge eine aufsteigende Entwicklung, die, wie so manche andere ahn-

licher Art, die Eigentümlichkeit besitzt, daß die primitiveren Formen in die folgenden hinüberreichen, wenn sie auch dabei charakteristische Veränderungen erfahren. Damit hängt es zusammen, daß uns zwar die Beschwörung unter gewissen Bedingungen für sich allein begegnet, daß dies aber für die weiteren Formen selten zutrifft. Hier führt ußerdem die Mischung mit anderen Bestandteilen häufig über die Grenzen des reinen Gebets hinaus, um in lyrische und epische Dichtungsformen überzugehen. So spielt die reine Beschwörung nicht bloß bei den primitiven Zauber- und Dämonenkulten vieler Naturvölker eine allenherrschende Rolle, sondern sie ist auch in den Rudimenten jenes Kultus im Aberglauben aller Zeiten und Völker in der gleichen Isolierung noch fortwährend zu finden. Auch fällt das Bittgebet in seinen eindringlichsten Steigerungen nicht selten wenigstens in der äußeren Form in die Beschwörung zurück, wenn dabei auch der Bedeutungsinhalt unter der Wirkung der Bittstimmung verschoben sein mag. Immerhin pflegt das Bittgebet verhältnismäßig am häufigsten rein erhalten zu bleiben, wie es denn auch der ganzen Gattung dieser verbalen Kulthandlungen den Namen gegeben hat. Denn Gebet und Bitte sind auf religiösem Gebiet synonyme Begriffe, insofern das Wesen des Gebets im engeren Sinne stets darin besteht, daß es eine Bitte an die Gottheit richtet. Da nun alle in Worten sich betätigenden Kulthandlungen das gleiche Motiv des Wunsches enthalten, das in dem Bittgebet seinen adäquatesten Ausdruck findet, so ist dieses, nachdem es erst aus der primitiveren Zauberbeschwörung heraus entstanden war, diejenige Form geblieben, die fortan auch alle andern zu begleiten pflegt, und die zurückbleibt, wenn diese verschwunden sind. Die Grenze zwischen Beschwörung und Gebet fällt aber im wesentlichen mit der zwischen Dämonen- und Gotterkultus zusammen. Der Dämon wird beschworen, um durch das Zauberwort seinen Willen dem eigenen Willen zu beugen. Zum Gott wird gebetet, weil er zwar Zauber ausübt, selbst sich aber mehr und mehr der Macht desselben entzieht. Wo die Beschwörung dem Gebete sich beimegt oder gar an seine Stelle tritt, da kann daher dies als ein Zeichen betrachtet werden, daß die Motive des Dämonenkults noch in dem Gotterkult fortwirken. Mit dem

Bittgebet hängt endlich das Dankgebet auf das engste zusammen. Schon äußerlich zeigt sich dies darin, daß beide in der Häufigkeit ihres Vorkommens parallel gehen. Auch psychologisch ist ja der Dank die Ergänzung der Bitte. Sobald diese erfüllt wird, folgt in der natürlichen Reaktion der Gefühle der Dank. Gerade infolge dieser Beziehung kann aber auch der Dank teilweise vorausgenommen und so das Dank- mit dem Bittgebet zu einer Einheit vereinigt werden, indes ebenso beide, und unter ihnen zunächst wieder das Dankgebet, zur Lobpreisung in nächster Affinität stehen.

Vielseitiger noch sind die Beziehungen des Bußgebets, das aus dem Bittgebet entspringt, sobald einerseits das Bewußtsein der subjektiven Verpflichtung gegen die Gottheit lebendig wird, andererseits äußere Bedrängnisse, sei es die eigene Not des Betenden, seien es größere, die staatliche oder religiöse Gemeinschaft betreffende Unglücksfälle, das Gemut bedrücken. Der wesentliche religiöse Fortschritt des Bußgebets, gegenüber dem neben ihm bestehen bleibenden und fortan die allgemeinere Stellung bewahrenden Bitt- und Dankgebet, liegt in dem Schuldbewußtsein, aus dem es entspringt, und zu dem hier der Schicksalswechsel, an den es meist gebunden ist, nur eine auslösende Ursache bildet, die schlummernde Motive weckt, auf die es dann selbst eine steigernde Wirkung ausübt. So sehr aber auch in dem weiteren Vorkommen des Bußgebets solche äußere Anlässe immer wieder hervortreten, so kann es von einer bestimmten Stufe religiöser Entwicklung an, die freilich durch die Wucht äußerer Ereignisse beschleunigt wird, doch auch ohne diese Anlässe, als reiner Ausdruck des Heilsbedürfnisses hervortreten. In dieser ganz und gar subjektiv gewordenen Motivierung bildet es dann einen wesentlichen Bestandteil der Erscheinungen, in denen sich der Übergang des Heilskultes zum Heiligungskult zu erkennen gibt. Die Buße und im Zusammenhang mit andern Bußhandlungen vor allem auch das Bußgebet erscheint nun als ein wichtiges Hilfsmittel solcher Heiligung. Es reicht, indem es in erster Linie eine Entlastung des eigenen Gemuts darstellt, in die lyrische Form der Elegie hinüber.

Einen Kontrast und durch diesen Kontrast zugleich eine psychologische Ergänzung zu dem Bußgebet bildet die Lobpreisung.

Sie bezeichnet die höchste Stufe des Gotterkultes. Die egoistischen Motive, die am rohesten aus der Beschwörung, aber auch noch aus dem Bitt- und Dankgebet herauszuhören sind, und die selbst beim Bußgebet in seiner Beziehung zur Reinigung und Heiligung der eigenen Seele anklingen, sie sind in der Lobpreisung ganz zurückgedrängt. In der staunenden Bewunderung und Verehrung der Erhabenheit Gottes vergißt hier der Betende die eigenen Bedürfnisse und Bedrängnisse. Eben darin ist diese Form der direkte Gegensatz zum Bußgebet. Der niedergedrückten, schuldbewußten Stimmung, die sich in diesem Luft macht, steht jene als jubelnde Erhebung der Seele zum Ruhm göttlicher Machtvolle gegenüber. Der vorherrschende Inhalt des Bußgebets bleibt daher das heilsbedürftige Subjekt, der der Lobpreisung ist der völlig objektiv gewordene Inbegriff alles Heils, die Gottheit selbst. Wie darum dem Bußgebet als dichterische Form die lyrische der Elegie zur Seite steht, so ist es der lyrisch-epische Hymnus, der der Lobpreisung die adäquate dichterische Form gibt. In dem Hymnus geht aber die lyrische Stimmung zugleich ganz oder teilweise in die epische Schilderung der Taten des Gottes über, — ein äußeres Zeichen eben jener objektiven Richtung der Lobpreisung im Gegensatz zum Bußgebet. Die Naturschilderungen, die, solange der Naturmythus den Gottern noch ihre Naturbedeutung bewahrt hat, hier mit eingreifen, und die, von der visionären Ekstase unterstützt, am meisten in den Sonnenkulten der Alten und der Neuen Welt hervortreten, werden um so mehr durch diese epischen Elemente auch in dem Gotterhymnus zurückgedrängt, je mehr unter dem Herüberwirken der Helden- auf die Göttersage die Götter vermenschlicht worden sind. Denn nun findet der Dichter in den Taten der Götter das wirksamste Mittel ihrer Glorifizierung, wie ja auch beim Helden nicht, wie in den Dämonenschilderungen des Naturmythus, die furchtbare oder groteske Gestalt, sondern die Große seiner Taten Staunen und Bewunderung erregt (vgl. Bd. 5², S. 410ff). Freilich zeigt sich dabei gerade an den eigentlichen Hymnen in solchen Fällen, wo sie nicht, wie im Chorlied der griechischen Tragödie, bereits außerhalb des eigentlichen Kultgebrauchs stehen, daß die reine Lobpreisung kaum jemals vorkommt. Wo sie dem reli-

grosen Kultus selbst angehört, da pflegt sie sich vielmehr stets mit dem Bittgebet zu verbinden. In dieser Verbindung entspricht sie vollkommen der Mischung der Motive, die besonders den höheren Kulthandlungen eigen ist. Zuerst sucht der Betende die Gotter seinen Wünschen gnädig zu stimmen. Dann trägt er diese Wünsche im eigentlichen Gebet ihnen vor.

b. Die psychologische Entwicklung der Gebetsformen.

Für die Ausgangsform der Entwicklung der Gebetskulte, die Dämonen- und Gotterbeschworung, bieten sich uns, der doppelten Erscheinungsweise dieser primitiven Gebetshandlung entsprechend, zweierlei Zeugnisse: solche, die dem vorreligiösen Kultus angehören, und andere, die als Überlebense der Zauberkulte oder als Rückfälle in dem späteren religiösen Kult vorkommen. Wie der Jubel- und der Schmerzensruf die Ausdrucks-laute sind, die den Äußerungen der Gemutsbewegung im Liede vorangehen und sich ihnen bei gesteigertem Affekt immer noch gelegentlich beimeschen, so ist die Beschworung die Vorstufe des Bittgebetes, das sich im Drang der die Seele erfüllenden Wünsche momentan wieder mit der Beschworung vermischen kann. Immerhin ist dieses Gleichnis in einem Punkt unvollständig. Es bringt den psychologischen Gegensatz der Beschworung zum eigentlichen Gebet, auf dem der vorreligiöse Charakter des einen und der religiöse des andern beruht, nicht zur Geltung. Die Beschworung will selbst als Zauber wirken, das Gebet erfleht die zauberwirkende Hilfe der Gotter. Oder, auf einer höheren Stufe, es fleht der Betende zur Gottheit um das Heil seiner Seele im Diesseits und Jenseits. Hier hat sich also der Zauber in einen Wunsch verwandelt, der unter dem Einflusse des Glaubens an eine göttliche Weltlenkung zur Bitte an die Gottheit wird. Eben darum fällt die Grenze zwischen Beschworung und Bittgebet mit der zwischen Dämonenglaube und Gotterglaube zusammen; und dies gilt ebenso da, wo sich die Beschworung noch als die alleinherrschende Form findet, wie dort, wo sie neben einem ausgebildeten Gotterkult erhalten geblieben ist. Ausgeprägte Beispiele letzterer Art bieten die babylonischen Beschwo-

rungstexte¹⁾. Sie sind durchweg an Dämonen, nicht an Gotter gerichtet, während umgekehrt die Götteranrufungen den Charakter von Bittgebeten besitzen. Nicht anders verhält es sich in der indischen und iranischen Religion. Nur sind hier, wie bei den meisten Kulturvölkern, diese primitiven Äußerungen des Volksglaubens zumeist nicht aufbewahrt, oder sie treten nur an einzelnen, ausdrücklich gegen die bösen Dämonen gerichteten Stellen sonstiger Gebete hervor²⁾.

In allen diesen Fällen sind es zwei Eigenschaften, die die Beschwörung in formaler Beziehung auszeichnen: die imperative Form und die Steigerung durch Wiederholung. »Herbei ihr regnenden Wolken, herbei!« ruft in eintoniger Wiederholung der Regenpriester der Indianer. »Hinweg von der Wohnung, von dem Dorfe, von der Burg!« lauten die in das Gebetsritual des Avesta eingestreuten Formeln gegen die Dämonen, und die Anweisung ist ihnen beigefügt, die Worte je dreimal zu sprechen (Vend. X, 17 ff. u. a.). Außer solchen ihren Zweck direkt andeutenden Imperativen treten aber, wo der Dämonenglaube neben dem religiösen Kult fortbesteht oder sich mit ihm mischt, mannigfache Übertragungen aus diesem hinzu. Dahin gehört in erster Linie die Verwendung von Gotternamen, dann allgemeiner die von Gebetsformeln und Gebetsworten. Diese Anleihe, die die Beschwörung bei dem Gebet macht — denn auch den Gotternamen darf man in diesem Fall als ein Gebetswort betrachten — hat wohl ihren Ursprung darin, daß die Gottheit zur Hilfe gegen unheilbringende Dämonen angerufen wird. Daher im Avesta, offenbar begünstigt durch den auch das Gebetsritual beherrschenden Dualismus, der Gottername oft unmittelbar den Drohrufen gegen die Dämonen vorangestellt wird. In der späteren Entwicklung tritt jedoch diese ursprüngliche Bedeutung mehr und mehr zurück: dann ist der Gottername aus einem Hilfe-

¹⁾ Über Zauberbeschwörungen amerikanischer Kultgesellschaften vgl. Bd. 3², S. 338. Über babylonische Zaubertexte Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I, S. 273 ff. Eine kurze Übersicht mit Beispielen gibt O. Weber, *Literatur der Babylonier*, S. 147 ff.

²⁾ So z. B. Avesta, Vend. X, 11 ff., XXI, 1 ff. (Spiegel). Über Vedische Beschwörungsformeln vgl. A. Hillebrandt, *Ritualliteratur, Vedische Opfer und Zauber*, 1897, S. 169 ff.

ruf zu einem magischen Zauberwort geworden. So besitzen noch im heutigen Volksaberglauben die Namen der »drei heiligen Leute«, Jesus, Maria und Josef, sowie der Heiligen überhaupt, eine Unheil abwehrende Bedeutung. Ähnlich dem Gottes- oder Heiligennamen können aber auch einzelne Gebetsworte und endlich aus der Verstummelung solcher hervorgegangene oder sonst zufällig aufgegriffene, an sich sinnlose Laute eine magische Bedeutung gewinnen. Hier wirkt dann zugleich jene Affinität des Geheimnisvollen zum Magischen, die wir als eine allgemeine Erscheinung des Zauberglaubens bereits kennen lernten¹⁾.

Insofern die Beschwörung die ursprünglichste Gebetsform ist, aus der sich mit dem Übergang des Dämonen- in den Gotterkultus das Bittgebet und die an dieses sich anschließenden Bußgebete und Lobpreisungen entwickelt haben, läßt sich hiernach auch der Übergang des Gebetsworts in das Zauberwort als eine Ruckverwandlung betrachten, bei der das Gebet den Stoff hergibt, um die primitive Form, aus der es entstanden, wieder aus sich zu erzeugen. In dieser Ruckbildung wiederholt sich bei dem Gebet eine Erscheinung, die dem religiösen Kultus überhaupt eigen ist. Überall besteht hier der sogenannte »Aberglaube« seinem Inhalte nach in einem Ruckfall in primitiven Zauber- und Dämonenglauben. Die Formen, deren sich solche Ruckbildungen bedienen, sind aber zum Teil, und namentlich in den die Handlungen begleitenden Beschwörungsformeln, dem religiösen Kultus selbst entlehnt. Noch nach einer andern Richtung kann jedoch der letztere dem ursprünglichen Zauberwort eine veränderte Bedeutung geben. Dieser Wandel beginnt teilweise schon in der Region des Dämonenglaubens selbst. Der Beschwörung stellt sich die Gegenbeschwörung gegenüber. Sie beginnt im Gebiet des reinen Dämonenglaubens im Widerstreit von Zauber und Gegenzauber. Zu weiterer Entfaltung gelangt sie, wo der Kampf zwischen Gottern und Dämonen die Anrufung gottlicher Hilfe zur Abwendung verderblicher

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 281ff. Über die in hellenistischer Zeit verbreitete Verwandlung von Kulthymnen und besonders von einzelnen Stellen aus ihnen in Zauberformeln vgl. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 27f. Über die Vorliebe für fremdsprachige, also unverständliche Worte in solchen Formeln ebenda, S. 36. Reitzenstein, Pimandres, S. 14 Anm. 1.

Dämonen herausfordert. Dann gilt dem Dämon die Beschwörung, dem Gott die Gegenbeschwörung. Auch dafür bietet wieder der Avesta sprechende Belege. Hier ist aber auch alsbald ein weiterer Übergang nahegelegt: die Anrufung beschränkt sich nicht auf die Abwehr des Übels, sondern sie wird zum glückverheißenden Wort, zum Segensspruch (Avesta, Yaçna III, 1 ff.). Der Segensspruch kann sich dann, analog der Beschwörung, weiterhin zum Segenswort verkürzen, und das Segenswort schließlich zur bloßen Bekräftigung verblassen, wie in dem stabil gewordenen Schlußwort »Amen« unserer Gebete.

Auf diese Weise sind Segensspruch und Segenswort zu Bestandteilen der wichtigsten und allgemeinsten Form der Gebete, des Bitt- und Dankgebets, geworden. Dieses Gebet selbst bildet aber das spezifische Merkmal des religiösen gegenüber dem vorreligiösen Kultus, und es begleitet jenen von seinen Anfängen an bis auf die Höhe seiner Entwicklung. Mit der Annäherung an diese kann es dann zugleich je nach der Richtung der religiösen Stimmung teils dem Bußgebet, teils der Lobpreisung den Platz raumen. Dabei handelt es sich aber nicht mehr um eine irgendwie scharf zu ziehende Grenze, wie bei dem Übergang von der Beschwörung zur Bitte, sondern jene Formen fließen von Anfang an ineinander, indem bald Bitte oder Dank oder beide vereint den Inhalt des Gebetes bilden, bald mit Buße oder Lobpreisung sich verbinden. Solche Verbindungen entspringen unmittelbar aus den subjektiven Motiven, die aus den der Bitte zugrunde liegenden objektiven Bedürfnissen hervorgehen, und die teils in der schuldbewußten und trostbedürftigen Stimmung des Betenden, teils in seiner Ehrfurcht vor der Gottheit ihre Quelle haben. Demnach erstrecken sich diese subjektiven Motive in beiden Fällen wieder nach verschiedenen Richtungen. Bei dem Bußgebet ist die Bitte um Hilfe gegen die seelische Not des Betenden gerichtet. Auf den früheren Stufen des Gebetskultus pflegt diese Seelennot eine direkte Folge äußerer schwerer Schicksale, sei es des Einzelnen, sei es der Stammes- oder Volksgemeinschaft, zu sein. So dringt aus den Bußpsalmen der Babylonier wie der Israeliten überall die Klage über schweres äußeres Unglück zu unserem Ohr. In viel späterer Zeit erst erzeugt das sich mehr und

mehr vertiefende religiöse Gefühl rein aus sich selbst eine Bußstimmung. Sie hat vor allem in der indischen und christlichen Askese ihren Ausdruck gefunden. Hier ist das Bußgebet die in Worte umgesetzte Askese selbst, die, solange die Bußstimmung ihre ursprüngliche Kraft bewahrt, eine natürliche Ergänzung in der äußeren asketischen Kultübung findet, dann aber auch, wo diese schwindet, als ihre Stellvertreterin zurückbleibt.

Unter andern Bedingungen steht die Lobpreisung. Zunächst erscheint sie als eine natürliche und darum selten fehlende Begleiterin des Dankgebets. Von da aus überträgt sie sich auf das Bittgebet. Sie geht hier meist der Bitte voraus: die Gottheit soll durch das gespendete Lob der Erhorung der Bitte geneigt gestimmt werden. Hier liegt dann weiterhin auch noch die dreifache Verbindung von Bitt-, Lob- und Dankgebet nahe: der Betende sucht die Gottheit zu gewinnen, indem er sie preist und zugleich auf die Hilfe hinweist, die sie ihm vordem zuteil werden ließ. Für alle diese Kombinationen bieten die biblischen Psalmen zahlreiche Belege¹). Der vorwaltende Eindruck ist überall der einer Captatio benevolentiae gegenüber der Gottheit. Bezeichnend für dieses, besonders die Anfänge religiöser Hymnendichtung beherrschende Motiv ist die in babylonischen wie iranischen und indischen Ritualtexten häufig vorkommende Verbindung mit Dämonenbeschwörungen. Unverkennbar tritt nun aber unter der Wirkung der in andern Gebetsformen herrschenden religiösen Stimmungen ein allmählicher Bedeutungswandel ein. Hier spielt dann besonders die in den Unsterblichkeitskulten zur Vorherrschaft gelangte Richtung des Bittgebets auf das Jenseits eine wichtige Rolle. Wie aus dem Bitt- und dem Bußgebet, so schwinden jedoch schließlich auch aus der Lobpreisung die egoistischen Triebfedern. Der Preis der Gottheit wird zum Selbstzweck, zum Ausdruck unbedingter bewundernder Hingabe²). Diese Konzentration der Stimmung, durch die sich die

¹) Es seien beispielsweise angeführt: 1. Bittgebete Ps 13, 17, 42, 64, 70, 2. Dankgebete Ps 3, 9, 3. Bußgebete Ps 6, 8, 9, 11; 4. Lobpreisungen Ps. 11, 18, 19, 23, 75, 96; 5. Lobpreisungen mit Bitte Ps. 13, 56, 102; 6. Lobpreisungen mit Dankgebet Ps. 98, 103; 7. Lobpreisungen mit Dank und Bitte Ps. 74.

²) Daß es nicht möglich ist, diese psychologische Entwicklung zugleich als eine chronologische an den großen Gebetssammlungen der Kulturvölker

Lobpreisung vor den andern Gebetsformen auszeichnet, findet noch in einer andern wichtigen Eigenschaft ihren Ausdruck, durch die sie vor allem in einen Gegensatz zum Bußgebet tritt. Die Lobpreisung wendet sich in der Regel nur an einen Gott. Wohl kann in einer Reihe verschiedener Gebete in dem einen diese, in dem andern jene Gottheit gepriesen werden. In dem einzelnen Gebet duldet der Gott, dem gehuldt wird, keine andern Gotter neben sich. Man hat diese Erscheinung, die uns am augenfälligsten in der babylonischen Gebetsdichtung begegnet, aber auch anderwärts nicht fehlt, auf eine monotheistische Stromung innerhalb der polytheistischen Religionen oder sogar auf einen vorangegangenen Monotheismus gedeutet¹⁾. Doch jene Konzentration der religiösen Huldigung mag immerhin die Ausbildung eines herrschenden Gottes unterstützen. An sich ist sie keine Wirkung der Religion als solcher, sondern eine psychologisch notwendige Wirkung der Lobpreisung, die dann auch auf das Bitt- und Dankgebet übergehen kann, namentlich wo sich diese mit der Lobpreisung verbinden. Daß sich aber die letztere auf eine einzige Gotterpersonlichkeit beschränkt, dies hat sein zwingendes Motiv darin, daß jedes einem andern Gott gespendete Lob die Verherrlichung des einen, dem sich das Gebet zuwendet, beeinträchtigen würde. Der überzeugende Beweis hierfür liegt denn auch in dem Bußgebet, das genau die entgegengesetzte Eigenschaft hat. In ihm zählt der Betende die ganze Reihe der

nachzuweisen, muß freilich zugestanden werden. Abgesehen von den Schwierigkeiten der Chronologie alterer Literaturdenkmäler, ist das um so weniger möglich, als, wie uns noch die heutige Gebetsliturgie unserer Kirchen lehren kann, die verschiedenen Stufen des Bitt- und Bußgebets und der Lobpreisung nebeneinander vorkommen. Man vergleiche z. B. aus der babylonischen Hymnenliteratur das Gebet Assurbanipals an den Mondgott und das berühmte Gebet an Marduk, jenes überschwanglich, aber gleichwohl noch in Dämonenbeschwörungen ausmündend, dieses mit seiner Schilderung der Herrlichkeit Gottes und der nur auf das allgemeine Heil des Leibes und der Seele gerichteten Bitte (H. Zimmern, *Der Alte Orient*, VII, 3, S. 11f. und S. 15f.). Oder man nehme unter den Psalmen den Ps. 6, wo die Lobpreisung Jahwes geradezu als ein Lohn erscheint, der ihm für seine Hilfe zuteil werden soll, und die hochgestimmte Lobpreisung des Gottes in Ps. 8, wohl dem Schönsten, was die religiöse Literatur aller Zeiten in dieser Gattung hervorgebracht hat.

¹⁾ A. Jeremias, *Monotheistische Stromungen innerhalb der babylonischen Religion*, 1904, S. 23ff.

Gotter auf, gegen die er möglicherweise gefehlt hat; ja zuweilen versäumt er nicht, nachdem er alle Namen genannt, sich auch noch an die unbekannten Gotter, die er beleidigt haben konnte, zu wenden. Wie die Lobpreisung die Beschränkung auf den Gegenstand des Lobes, so heischt eben die Furcht vor dem Zorn der Gottheit die ängstliche Umschau nach allen möglichen Gottern, die dem Betenden das Unheil, das ihn getroffen, zugefugt haben konnten.

Zu dem Imperativ der Beschwörung, der im Buß- wie im Bittgebet immer noch anklingt, bildet schließlich eine letzte sprachliche Kulthandlung, die im weiteren Sinne ebenfalls den Gebetsformen zugezählt werden darf, einen Gegensatz und zugleich eine Ergänzung: die Frage an die Gottheit. Die Antwort, die auf solche Frage durch den Mund eines von der Gottheit hierzu Ausersehenen, meist in Ekstase und Vision des Verkehrs mit ihr gewürdigten erzielt wird, ist der Orakelspruch. Als Antwort auf eine der Gottheit vorgetragene Bitte ergänzt er das Bittgebet. Als Kundgebung der Gottheit an den Menschen reicht er aber in das umfassendere Gebiet des Orakelwesens hinein, das in seinen hierher gehörigen äußeren Kulthandlungen mit den Opferhandlungen in nächster genetischer Beziehung steht.

c. Die Ausgangspunkte der religiösen Opferhandlungen.

Die Hauptformen des Opferkultus sind wegen ihres nahen Zusammenhangs mit dem Seelen- und Gotterkult bereits eingehend geschildert worden (Bd. 4², S. 421ff. und oben S. 93ff.). Es bedarf darum hier nur eines kurzen Rückblicks auf die dort gewonnenen Ergebnisse, um auf Grund der oben erörterten allgemeinen Merkmale des religiösen Kultus die Grenze zu bestimmen, wo das Opfer eine religiöse Bedeutung gewinnt, und um auf die Einflüsse hinzuweisen, die der Opferkult auf die religiöse Entwicklung ausübt.

Nun liegt der Ursprung der Opfermotive, ganz wie der des Gebets, bereits im vorreligiösen Kultus. Wurzelt doch die primitive Opferhandlung sichtlich in den Zauberbrauchen, bei denen bestimmte Gegenstände, wie Tabak und andere Zauberkräuter, berauschende Säfte, zuweilen auch Totemtiere oder Teile von ihnen

zur Beschwörung der Dämonen verwendet werden¹⁾. Die Zaubersobjekte und Zaubehandlungen erscheinen hier als unmittelbare Unterstützungsmittel der sie begleitenden Beschwörungsworte. Beide stimmen daher auch in ihrer Bedeutung wesentlich überein: sie wollen einen magischen Zwang auf die dämonischen Mächte ausüben; der Gedanke der Bitte und der Wunsch, jene günstig zu stimmen, liegt ihnen noch fern. Sie stehen hier in enger Verbindung mit den Formen der Lustration und den diesen zugrunde liegenden Tabuvorstellungen, die in ihren Anfängen gleichfalls in den Zauber- und Dämonenglauben zurückreichen. Von dem Leichnam, der Wochnerin, dem Kranken, endlich von ungewöhnlichen, durch ihre besonderen Eigenschaften die Scheu des Naturmenschen erregenden Gegenständen gehen dämonische Einflüsse aus, die im Sinne des direkten, von Seele auf Seele gerichteten Zaubers das eigene Leben bedrohen, und die daher in natürlicher Reaktion gegen diese Gefahr Abwehrhandlungen auslösen²⁾. Solcher Abwehrhandlungen gibt es zwei: die Dämonenbeschwörung mit der sie begleitenden Darbringung zauberwirkender Objekte und die Reinigung durch Wasser oder Feuer. Beide bilden in ähnlichem Sinne Ausgangspunkte der äußeren Kulthandlung, wie die Dämonenbeschwörungen solche der Gebetsformen. Die Lustration steht als eine Schutzhandlung, die sich abwehrend gegen den äußeren Gegenstand kehrt, der als Sitz dämonischer Kräfte gilt, und den durch diese Bedrohten von deren schädigenden Wirkungen befreien will, in der Mitte zwischen den objektiv und den subjektiv gerichteten äußeren Kulthandlungen. In der Tat ist sie beides zugleich: der objektive und der subjektive Zweck, der sich bei der entwickelteren Kulthandlung in die objektive Opferhandlung und in die subjektive Heilungszeremonie spaltet, ist bei der primitiven Lustration noch zur Einheit verbunden. Sie ist keine Opferhandlung; dazu fehlt ihr das diese begleitende Motiv einer verändernden Einwirkung auf das Kultobjekt, das sie fernzuhalten, nicht zu eigenem Vorteil günstig zu stimmen sucht. Sie ist aber auch keine Heilungszeremonie. Denn es ist zunächst nur die Be-

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 528 ff.

²⁾ Ebenda S. 390 ff., 421 ff.

freierung von dämonischem Zauber, die sie bezweckt; es fehlt noch die ergänzende positive Seite: die Werterhöhung der eigenen Persönlichkeit. Daran ändert es nichts, daß die Reinigungshandlungen bei dem Übergang in die Heiligung äußerlich im wesentlichen unverändert bleiben. Für die ursprüngliche Stellung der Lustration ist es aber bezeichnend, daß sie in einzelnen ihrer Erscheinungsformen fortan eine doppelte Bedeutung bewahrt. Dies zeigt namentlich die fruhe schon stellvertretend für die Feuerlustration eingetretene Räucherung. In ihrer primitiven Verwendung, von der uns noch Spuren in den dualistischen Riten des Avesta und der Veden begegnen, soll auch sie die feindlichen Dämonen von der Person des Opfernden fernhalten. Mehr und mehr wird sie dann aber zu einer den Gottern wohlgefälligen Handlung. Nun werden daher wohlriechende Kräuter und Harze dem brennenden Holz beigemischt, damit der aufsteigende Rauch nicht nur den Gottern gefalle, sondern den in den Wohlgeruch gehüllten Opfernden selbst heilge. Gehört daher auch das Rauchopfer in dieser Form erst einer späten Stufe des Opferkultus an, auf der bereits das Motiv der Gabe an die Gottheit zur Herrschaft gelangt ist, so wirft doch die Affinität, die hier noch Opfer und Lustration bekunden, ein bezeichnendes Licht auf jene Vorstufen, wo in der primitiven Lustration die Motive beider überhaupt nicht geschieden sind.

Das eigentliche Opfer beginnt nun da, wo sich aus dieser ursprünglichen Indifferenz die objektiven Motive zu verselbständigen beginnen und in besonderen, ausschließlich auf das dämonische Objekt gerichteten Handlungen nach außen treten. Das will selbstverständlich nicht bedeuten, daß nicht auch hier das subjektive Begehren entscheidend wäre. Aber es ist in den aus ihm entspringenden Handlungen eine Differenzierung eingetreten, vermöge deren für gewisse unter ihnen das Kultobjekt, für andere das handelnde Subjekt zum Zielpunkt der Handlungen wird. Dabei erfolgt jedoch diese Differenzierung zunächst einseitig, indem die objektiv gerichteten Handlungen der deutlichen Sonderung der subjektiven vorausgehen. So treffen wir denn ausgeprägte Opferhandlungen schon auf einer Stufe religiöser Entwicklung an, auf der die Lustration

noch ganz ihre abwehrende, der Dämonenfurcht entsprungene Tendenz bewahrt hat. Dies entspricht durchaus der Tatsache, daß die Opferidee überhaupt ungleich früher entsteht als die der religiösen Heiligung, ja daß diese letztere erst unter der starken Mitwirkung eines bereits entwickelten Opferkultus zur Entwicklung gelangt. Diese Rücklenkung vom Objekt zum Subjekt ist sichtlich ein ähnlicher Ausdruck der allmählichen Verinnerlichung der religiösen Motive, wie wir eine solche bei den dem Opferkult parallel gehenden Gebetsformen beobachten. Innerhalb des Opferkultus selbst bilden aber die Entwicklung der Tabu- und die der Göttervorstellungen die beiden wieder eng verbundenen Hauptmotive. Die Tabugebote gehen den Gottern voran. Sie reichen in den frühesten Seelen- und Totenkult zurück. Der Leichnam, die Kleider, die Hütte des Verstorbenen, sodann die Totemtiere, überhaupt aber alles, was der Sitz dämonischer Mächte sein kann, gelten als tabu. Hier regt sich überall schon, wo das auf dem Gegenstand ruhende Tabu verletzt wird, der Trieb, eine solche Handlung durch eine andere ungeschehen zu machen. Wie die Beschwörung da, wo sie als Ursache drohenden Unheils angesehen wird, die Gegenbeschwörung, so fordert die Gefahr, die aus der Berührung des dämonenhaften Objektes entspringt, einen Gegenzauber heraus, der, gemäß der Assoziation gleichartiger Wirkungen und Gegenwirkungen, ebenfalls in einer Handlung besteht. Auf der Stufe des Dämonenglaubens ist diese Unheil abwehrende Handlung die Lustration: sie macht die gefährliche Berührung mit dem dämonischen Objekt ungeschehen, indem sie im buchstäblichen Sinne dessen Spuren entfernt. Stehen so die primitiveren Tabubräuche noch außerhalb des Opfergedankens, so ändert sich jedoch die Lage in dem Augenblick, wo das Objekt, das tabu für den Menschen ist, jenseits der Sphäre der in unmittelbarem Kontakt mit ihm stehenden Umgebung gedacht wird, oder wo es zwar durch einen dieser Umgebung angehörenden Gegenstand vertreten, selbst aber der Berührung unzugänglich ist. Dieser Schritt wird unvermeidlich vollzogen, sobald die Tabuvorstellungen auf die Götter übertragen werden. Können jene auf den Gott selbst direkt nicht übergreifen, so erstrecken sie sich um so mehr auf alles was

mit dem Gott in Beziehung steht, den heiligen Platz, den Tempel, das Kultmal, das heilige Tier, das Götterbild, schließlich auf den Priester oder Herrscher (S. 328ff.). Wie diese irdischen Personen und Dinge die Angriffspunkte sind, von denen die früher geschilderten Veräußerlichungen und Wucherungen der Tabugebote ausgehen, so bilden sie anderseits die Ausgangspunkte von Handlungen, die ganz im Sinne der Lustration eine vorangegangene Verfehlung wieder aufheben. Indem aber hier an die Stelle des in unmittelbarer Nähe wirksamen Dämons der in der Ferne weilende Gott tritt, nimmt jener Gegenzauber der Reinigung Handlungen zu Hilfe, die die nämliche zauberhafte Wirkung auf den der Berührung unzugänglichen Gott ausüben sollen. Unter den frühesten Formen dieser Zorn und Strafe der Gotter herausfordernden Verfehlungen stehen zuerst solche im Vordergrund, bei denen die unmittelbare Berührung eines mit dem Tabu gottlicher Heiligkeit versehenen Gegenstandes und die Furcht vor dem in der Ferne weilenden Gott zusammenwirken. Das Gotterbild, heilige Tiere, Bezirke und Gegenstände, Priester und Herrscher gelten nun in doppeltem Sinne als tabu: nicht bloß weil sie es, ähnlich den damonischen Objekten des primitiven Zauberkultus, selbst sind, sondern weil ihre Berührung auch auf den fernen Gott wirkt, der in den ihm geheiligten Gegenständen anwesend gedacht wird. Von der ersten dieser Verfehlungen kann die Lustration befreien. Die zweite bedarf anderer, in die Ferne reichender Handlungen, die, wenn sie auch vermöge der natürlichen Schranken menschlichen Tuns nicht ins Unendliche reichen, immerhin indirekt eine solche Wirkung ausüben, indem sie äußere Objekte zu Hilfe nehmen, die zu den himmlischen oder unterirdischen Mächten in unmittelbare Beziehung gebracht werden.

Zauberhandlungen dieser Art, die durch äußere Mittel eine Wirkung auf die Gotter erstreben, sind nun die Opferhandlungen; und das zauberkraftige Objekt, das in der Hand des Menschen diese Wirkung vermittelt, wird im gegenständlichen Sinne das Opfer genannt. Es ist je nach der Natur dieses Objektes Menschenopfer, Tieropfer, Blutopfer, Fettopfer, Fruchtopfer, Speiseopfer usw. Alle diese Opferobjekte vereinen mit der

Eigenschaft eines Wertgehalts für den opfernden Menschen die eines spezifischen zauberhaften Einflusses auf die Gottheit. Dem entsprechend überschreitet auch der Zweck des beginnenden Opferkultus noch wenig die Sphäre des Dämonenkults. Er ist nur mit der erhabeneren Natur der Gottervorstellungen umfassender geworden, indem zu dem Streben, sich vor den Göttern von der Verletzung der Tabugebote zu reinigen, vermoge der natürlichen Verbindung der Affekte der Furcht und des Hoffens das andere hinzutritt, sie zu bevorstehenden Unternehmungen zu gewinnen, und endlich das noch allgemeinere, sie für Gegenwart und Zukunft immerdar günstig zu stimmen. Führen die ersteren beiden Anlässe zunächst zu wechselnden Opferhandlungen, so führt die zweite Bedingung zu einem regelmäßigen Opferkult, wie er, zusammenhängend mit der Sonderung der Kulturgebiete und ihrer Götter und mit der Ordnung der kultischen Jahresfeste, einen wichtigen Bestandteil der entwickelteren Gotterkulte bildet. Demnach führen die Tabuvorstellungen zur Opferhandlung als der ihnen adäquaten Äußerung, sobald das Tabu auf die Gotter bezogen wird. Denn nun bedarf es besonderer Handlungen, die, indem sie der Abwendung eines durch die Verletzung eines solchen Tabu höchster Stufe drohenden Unheils dienen, zugleich den Schutz der Gotter gewinnen. In der Furcht vor den Gottern findet das Tabu, das auf ihnen ruht, nicht minder wie in der Hoffnung auf die schützende Wirkung der dem Tabu als dessen positive Ergänzung zugehörigen Heiligung der Gotter seinen subjektiven Ausdruck. So vereinen sich die Affekte der Furcht und der Hoffnung in jeder Opferhandlung.

Ist das Opfer nach seiner Entstehung ein Produkt der Verschmelzung von Tabu- und Gottervorstellungen, so ist aber darin auch ausgesprochen, daß es in Zaubervorstellungen wurzelt. An dem Tabu haftet das Motiv einer von dem Objekt, in diesem Fall also einer von der Gottheit ausgehenden magischen Wirkung. Andererseits will der Opfernde selbst durch seine Handlung eine magische Wirkung auf die Gottheit ausüben. So begreift es sich, daß in den frühesten uns zugänglichen Opferkulten die Gotter selbst als Opfernde gelten. Menschen und Gotter opfern gemeinsam: die Menschen, um die Gotter zu eigenen Opferhandlungen anzuregen,

die Gotter, um durch ihre Opfer den Zauber auszuüben, durch den die Wünsche der Opfernden erfüllt werden. So bietet sich hier auf der Stufe des Götterkultus ein analoges Verhältnis wie bei den Dämonenkulten, wo z. B. bei den primitiven Ackerkulten die Dämonen durch orgiastische Tänze zu ihrer Tätigkeit angeregt werden sollen. Kommt dann bei jenen gemeinsamen Opferkulten der Gotter und Menschen noch der an den Jahreswechsel gebundene Mythos vom Tod und der Wiedergeburt eines Gottes hinzu, so ist damit zugleich die Vorstellung von einer Selbstopferung des Gottes und ihre kultische Übertragung auf den als Vertreter des Gottes geopfertem Menschen nahe gelegt (vgl. oben S. 93 ff).

Gegenüber diesem frühen Zauberopfer bezeichnet nun die Auffassung des Opfers als eines Geschenkes an die Gottheit eine der wichtigsten weiteren Phasen dieser Entwicklung. In Wahrheit ist sie aber ebensowenig das ursprüngliche wie das endgültige Opfermotiv. Vielmehr gibt sich das erstere sowohl in der Beschaffenheit der Opferobjekte wie in den begleitenden Handlungen deutlich als ein rein magisches zu erkennen. Nicht der äußere Wert der Objekte ist für die Verwendung zum Opfer entscheidend, sondern ihre magische Natur. Sie haftet nach der bereits im Mythenmärchen sich ausprägenden Stufenfolge in erster Linie am Tier und nur unter besonderen Bedingungen am Menschen, namentlich wenn dieser der Vertreter eines Gottes ist. Auch pflegen unter den Tieren nur bestimmte zum Opfer gewählt zu werden, und es ist zu vermuten, daß zunächst die Totemtiere diesen Vorzug genossen, wenn auch manche Verschiebungen fruhe schon eingetreten sein mögen, ebenso wie dies bei der hiermit nahe zusammenhängenden Scheidung der reinen und der unreinen Tiere geschah. Unter den Teilen des Tieres sind dann weiterhin keineswegs alle gleich geeignet zum Opfer, sondern durchgehends stehen das Blut und das Fett allen andern voran. Beide sind, wie wir wissen, Seelenträger: das Blut als solches, das Fett der Eingeweide durch die von ihm umhüllte Niere, außerdem wohl auch dadurch, daß es beim Brandopfer die Flamme nährt, deren Rauch zu den Gottern aufsteigt. Von den Seelenträgern aber wissen wir, daß sie schon auf Erden von Mensch zu Mensch als Amulette und andere Zaubermittel magische Wir-

kungen ausüben (Bd. 4², S. 293ff.). Ist damit bereits die ursprüngliche Natur des Opfers als eines auf die Gotter ausgeübten Zaubers nahegelegt, so bestätigen das außerdem die begleitenden Beschwörungsformeln sowie die strengen rituellen Vorschriften, die das Opfer umgeben, und die für eine magische Handlung, die als solche stets an strenge Einhaltung der Formen gebunden ist, nicht aber für ein frei dargebotenes Geschenk einen Sinn haben. Nachdem sich erst die rituelle Form fixiert hat, wirkt sie dann freilich durch sich selbst, als geheiligte Überlieferung, die nun auch weitere Inhalte aufnehmen kann. Für die Art, wie man sich ursprünglich die Seelenträger beim Opfer wirksam denkt, sind jedoch offenbar ihre sonstigen magischen Verwendungen von wegweisender Bedeutung. Von dem Blut, dem Herzen eines getöteten Menschen zu genießen, gilt innerhalb der animistischen Vorstellungssphäre als ein Mittel, sich dessen Kraft anzueignen. Ebenso kann das Essen von dem Fleisch der Totentiere eine rituelle Bedeutung gewinnen, die wahrscheinlich auf das gleiche Motiv der Aneignung der in dem Tier verkörperten seelischen und magischen Kräfte zurückgeht (Bd. 4², S. 93, 335f.). Daß endlich das gleiche Motiv vor allem da wirkt, wo der Gott selbst in einem ihn vertretenden Menschen geopfert wird, liegt nahe genug, ebenso, daß sich damit das Essen dieses Opfers in der Absicht, der Eigenschaften des Gottes selbst teilhaft zu werden, verbinden kann.

d. Das Opfermahl. Die Heiligung des Opfernden.

Mit dem objektiven Zauberzweck kann sich demnach, wie diese Motive der Aneignung verraten, von Anfang an ein subjektiver verbinden, der in der Wirkung auf den Opfernden selbst besteht. Wird durch diese jener erste Zweck in den Hintergrund gedrängt, so kann aber das Opfer schließlich seiner objektiven Bedeutung ganz entfremdet werden. Einen Übergang zu diesen subjektiv gerichteten magischen Motiven vermittelt bereits das Streben, dem Opfer die Eigenschaften mitzuteilen, durch die es auf den Willen der Gotter einwirken kann. Solchem Zweck dient zunächst die Wahl gewisser zum Opfer besonders bevorzugter Tiere und Körperteile. Dazu kommen zeremonielle Vorbereitungen, die dem Opfer

eine spezifische Heiligkeit verleihen sollen. Schon die Bestimmung geopfert zu werden kann ein solches Heiligungsmittel sein. Der heilige Zweck, zu dem es ausersehen ist, wirkt nach einer auf mythologischem Gebiet überall wiederkehrenden Assoziation auf das Opfer zurück. Diese Wirkung zieht dann eine weitere wichtige Folge nach sich. Der Opfernde will selbst an der Heiligkeit seines Opfers teilnehmen. Ist daher auch das letztere in erster Linie dem Gott bestimmt, so genießt doch auch der Opfernde von dessen Fleisch, oder er läßt zwar die bevorzugten Teile dem Gott, sucht aber durch die übrigen eine der gottlichen nahekommende Heiligkeit zu gewinnen. So wird das Opfer zum Opfermahl. Dieses pflegt fruhe schon ein so wesentlicher Bestandteil der Opferhandlung zu sein, daß man in der durch das Mahl hergestellten Gemeinschaft mit der Gottheit den ursprünglichen Sinn des Opfers gesehen hat¹⁾. Nach der gesamten Natur der Anschauungen, zu denen es gehört, bezweckt aber das ursprüngliche Opfermahl nicht sowohl eine Teilnahme an dem Genuß des der Gottheit dargebrachten Opfers — dazu kann es erst kommen, wenn das Opfer selbst die Bedeutung eines Geschenkes angenommen hat — als vielmehr eine Teilnahme an dem Zauber, den es auf die Gottheit ausüben soll, und der vermoge der gottlichen Eigenschaften des Opfertiers überdies zu einer magischen Wirkung der Gottheit auf den Opfernden wird. Die sprechendsten Zeugnisse hierfür bieten die Zeremonien, die das rituelle Menschenopfer, wo es sich selbst oder in seinen Nachwirkungen erhalten hat, umgeben. Dabei ist zu bemerken, daß, in so fruhe Zeiten auch jener rohe Kannibalismus zurückreicht, dessen Motiv in der Aneignung der körperlichen wie seelischen Kräfte des Getoteten besteht, dennoch das Menschenopfer wahrscheinlich eine viel spätere Erscheinung ist, die im Wendepunkt zweier Zeitalter des Opferkultus liegt. Für den Primitiven ist das Tier gerade in jenen Zaubereigenschaften, die für den Ursprung des Opfers in Betracht kommen, dem Menschen übergeordnet. Darauf, daß das Tieropfer das ursprüngliche gewesen ist, weisen daher auch besonders die totemistischen Bräuche der Australier sowie die Traditionen mancher Indianerstämme über

¹⁾ W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 206ff.

das Essen der Totemtiere hin. Doch nachdem der Glaube an die Überlegenheit der Tiere geschwunden, greift nun die Heiligung der Gotter unter der Herrschaft der anthropomorphen Gottervorstellungen zunächst auf den im Kultus den Gott vertretenden Menschen über. Dadurch wird der Mensch zum höchsten Opferobjekt, freilich noch immer nicht, weil er an sich das wertvollste wäre — die Verbrecher, die in Mexiko zumeist zu Opfern ausersehen wurden, galten kaum als solche, da sie ohnedies hingerichtet wurden, — sondern weil sich dem Menschen vor andern lebenden Wesen jene Heiligkeit mitteilen läßt, die ihn den Gottern gleichstellt. Dieses Menschenopfer wird dann aber in einer späteren Zeit in einer doppelten Form abgelöst. Einerseits tritt ein Speiseopfer an seine Stelle, vielleicht das ursprünglichste, das im Gotterkultus vorkommt: ein den Gott darstellendes Gebäck wird von den Opfernden verzehrt. Andererseits bietet das Tier Ersatz für den Menschen. Letzteres liegt um so näher, da im ganzen das Tieropfer das ältere ist. In beiden Fällen behält jedoch das Opfer zunächst seine magische Bedeutung. An der Gestalt haftet ja nach altem Seelenglauben die Seele selbst: hier also ist der in Mehl nachgebildete Gott der Stellvertreter des wirklichen Gottes; und das Tier hat, wie die begleitenden Weihezereemonien verraten, durch diese seine heilige Bedeutung gewonnen. Immerhin kann auch hier, wie dies die Abram-Isaaklegerde zu lehren scheint, der Gedanke der Stellvertretung sich einschleichen. Und indem außerdem beim Menschenopfer der Geopferte selbst unmittelbar dem Gott geheiligt und dadurch vergottlicht wird, geht in das Tieropfer die Idee der Stellvertretung in doppelter Richtung ein: es vertritt den Menschen und den Gott zugleich, und es stellt so die magische Vereinigung zwischen beiden her.

Diese Vereinigung findet nun auch ihren Ausdruck im Opfermahl, von dem der Opfernde und der Gott genießen. Auch diese Gemeinschaft ist zunächst volle magische Wirklichkeit. In dem Blut des Opfertiers bleibt der Gott selbst gegenwärtig. Damit tritt der Gott ein in die durch das gemeinsame Mahl hergestellte Gemeinschaft der Opfernden. Zugleich aber wird jeder der Opfernden der Gottheit verwandt, indem er von dem Opfer genießt, in welchem sie gegenwärtig ist. Beide Motive sind wohl stets nebeneinander

wirksam, mag auch bald das eine, bald das andere im Vordergrund stehen. So hat bei den Israeliten vornehmlich die Idee des im Opfermahl geschlossenen Bundes mit der Gottheit, in den antiken Mysterienkulten die der Heiligung und Vergottlichung des Opfernden ihre Ausbildung gefunden. Indem jedoch diese beiden neuen Motive das ursprüngliche des auf die Gottheit ausgeübten direkten Zaubers allmählich verdrängen, steigert sich in ihnen zugleich die Erhabenheit der Göttervorstellungen. Je gewaltiger der Gott wird, um so mehr schwindet die Hoffnung einer in die Hand des Menschen gegebenen Zaubervirkung, die einen Zwang auf ihn ausüben könnte. Dieser Zwang wird daher jetzt zu dem Wunsch, seine Gunst zu gewinnen, damit er drohendem Unheil vorbeuge und künftige Geschehnisse zu glücklichem Ausgang wende. So setzt sich mit der diesen Vorgängen immanenten psychologischen Notwendigkeit der magische Zwang in das Streben nach göttlicher Hilfe um. Wie die Zauberschöpfung in das Bittgebet, so geht demnach das Opfer aus einer Zaubehandlung in ein der Gottheit dargebotenes Geschenk über; und wie von dem Bitt- das Dankgebet als seine unvermeidliche Ergänzung sich abzweigt, so gewinnt das Opfer als Geschenk, roh ausgedrückt, die doppelte Bedeutung einer Bestechung und einer Belohnung. Dieser Bedeutungswandel fehlt keinem entwickelteren Opferkultus, und der besondere Charakter des Opfers findet daher in dem begleitenden Gebet seinen Ausdruck. Dem Bittgebet entspricht das Geschenk für erwartete, dem Dankgebet das für genossene Wohltaten. Die Lobpreisung aber ist, wo sie nicht bloß ein Nebenbestandteil von Bitte oder Dank ist, diejenige Gebetsform, die vornehmlich Platz greift, wo das begleitende Opfer zu bestimmten Jahresfesten gehört, die dem regelmäßigen Kultus eines Gottes bestimmt sind. In allen diesen Fällen hat übrigens neben diesem die Verhältnisse des materiellen Verkehrs auf den Himmel übertragenden Geschenkcharakter das Opfer seine magische Bedeutung nicht eingebüßt. Schwindet auch aus ihm unter dem Einfluß dieser neuen Bedeutung allmählich die objektive Seite einer magischen Wirkung auf die Gottheit, so bleibt davon die andere, subjektive unberührt, nach der das Opfer und speziell die mit der Gottheit gemeinsam genossene Opfer-

speise eine heiligende Wirkung auf den Opfernden ausübt. Diese Tendenz tritt am entschiedensten da hervor, wo das Opfer der Versöhnung der Gottheit wegen einer gegen sie begangenen Verfehlung bestimmt und wo seine begleitende Gebetsform das Bußgebet ist: bei dem Sühnopfer. Es ist die späteste, dem Ursprung aus den Seelenvorstellungen entfernteste Opferform. Ihre Entstehung setzt bereits die Idee des Geschenks voraus. Denn das Sühnopfer ist das Reuegeld, mit dem der Opfernde seine gegen die Gottheit begangene Schuld abträgt. Auch hier hat das Judentum diesen Gedanken, der in allem Opferkultus wiederkehrt, am schärfsten entwickelt. Durch das geopfte Lamm schafft beim Versöhnungsfest jeder sich Suhne für die im vergangenen Jahr begangenen Verfehlungen gegen das Gesetz. Noch Christus sagt, er sei gekommen, »sein Leben als Lösegeld zu geben für viele« (Mark. 10, 45). Hier ist mit dem Begriff des Geschenkes zugleich der andere der Stellvertretung verbunden, wie wir ihn in der doppelten Form einer Hingabe an Stelle des Opfernden und einer Vertretung der im Opfer anwesend gedachten Gottheit selbst sich entwickeln sahen. Das Christentum vereinigt beide Seiten. Denn Christus ist gleichzeitig der Mensch, der sich für andere hingibt, und der Gott, der im Opfer wirksam ist. Indem hier der Mensch und der Gott eins sind, erhebt sich dann zugleich jenes jüdische Versöhnungsoffer zu dem Gedanken der Welterlösung. Wie der einzelne für seine Sünde zahlt mit dem Blut des Opferlammes, so ist Christus das »Lamm, das der Welt Sünden trägt« (Joh. 1, 29). Dieses Wort des Johannes-evangeliums gemahnt aber noch an einen andern Ritus, in welchem der Gedanke der Stellvertretung neben dem eigentlichen Opfer in einer weiteren, nicht minder an einstige Seelenvorstellungen erinnernden Form seinen Ausdruck gefunden hatte. Der in die Wüste gesandte Bock trägt die Sünden des Volkes Israel mit sich fort (Bd. 4², S. 420f.). Hier hat die Idee der Stellvertretung zusammen mit der andern, uralten der Seelenübertragung zu einer Reinigungszeremonie geführt, die daneben den Charakter eines unblutigen Opfers an sich trägt: das in die Wüste gesandte Opfertier entfernt, ähnlich der Lustration durch Wasser oder Feuer, die befleckende Sünde aus der körperlichen Nähe des Opfernden.

e. Das Opfer als Geschenk an die Gottheit. Der Opfertod.

Andere Erweiterungen der Opferidee, die mit der Umwandlung der Vorstellung eines magischen Zwangs auf den Willen der Gottheit in die des Wunsches und der Bitte verbunden sind, ergeben sich aus dem damit in den Vordergrund gehobenen Motiv des Geschenks. An dieses ist untrennbar der des Wertes geknüpft. Hier wird, gemäß der Übertragung menschlicher Verhältnisse auf den Verkehr mit den Gottern, unvermeidlich die wertvollste Gabe zum wirksamsten Opfer. Doch das niemals ganz schwindende magische Motiv scheidet trotzdem von fruhe an zwischen irdischen und gottlichen Werten, — eine Scheidung, die, anfänglich wohl geringfügig, schließlich zur Kluft sich erweitern kann. Nicht auf die Quantität, auf die Qualität der Gabe kommt es an. Diese ist aber bei der Opfergabe in erster Linie von der Heiligkeit abhängig, die ihr entweder von Natur, oder die ihr durch die der Feier vorausgehenden Reinigungs- und Weihezeremonien zukommt. So ist beim Menschenopfer, wo dieses die Form des Kindesopfers angenommen hat, der Erstgeborene das durch seine Geburtsvorrechte geheiligte Opfer. Ebenso beim Tieropfer der erste Wurf der Herde, dem später die Erstlinge der Ernte folgen. Es sind Objekte, auf denen der Segen eines gottlichen Vorzugs ruht. Damit ist noch eine andere Metamorphose eingetreten: das blutige Tieropfer, das vorherrscht, solange der Opferkult ein reiner Zauberkult ist, wird zunächst teilweise und schließlich ganz abgelöst von andern Opfergaben. Zu den Früchten des Feldes tritt das Speiseopfer. Der besondere Wert dieses Opfers, der ihm in den Ländern früher Kultur, in China, Babylon und besonders in Indien weite Verbreitung verschafft hat, liegt sichtlich darin, daß der Mensch in ihm das zum eigenen Leben Unentbehrlichste der Gottheit darbrietet. Damit ist dann freilich auch eine Abschwächung aller dieser Formen des Geschenkopfers nahegelegt, die an jene uralten Totenopfer anknüpft, bei denen der Tote zunächst mit den wirklichen Gegenständen, deren er im Jenseits bedarf, dann aber mit symbolischen Nachbildungen derselben ausgestattet wird, von denen man hofft, daß sie sich im Jenseits in die wirklichen Objekte zurückverwandeln, bis endlich, indem in diesem Fall die reale einer idealen Symbolik

weicht, in ihnen nur noch ein Ausdruck des eigenen fort dauern-
den Gedenkens an die Verstorbenen gesehen wird (Bd. 4², S. 448f.).
So ist auch das Speiseopfer fröhe schon ein Symbol geworden,
das aber allerdings durch die ihm mitgeteilte kultische Weihe
daneben noch lange Zeit seine reale Bedeutung bewahrt hat. Dem
Speiseopfer schließt sich endlich das Trankopfer an, in welchem
zwei Motive zusammenwirken. Einerseits wird es beim unblutigen
Opfer Ersatzmittel des Blutes, dessen Eigenschaft als magisch wir-
kender Seelenträger auf jenes übertragen wird. Andererseits wird
die Wahl des Opfertrankes von den subjektiven Wirkungen be-
stimmt, die er auf den Opfernden ausübt. Der Somasaft, der Wein,
sie verdanken ihre Verwendung zum Opfer ihrer berausenden
Wirkung. In der Ekstase, die sie hervorbringen, betätigen sich
dieselben seelischen Kräfte in gesteigertem Grade, als deren Sitz
das Blut gilt, und sie bewahren diese Eigenschaft auch dann noch,
wenn diese stellvertretende Beziehung zum Blute geschwunden ist.
Doch diese Wirkung führt wiederum zur Vorherrschaft der sub-
jektiven über die objektiven Opfermotive, wie wir sie schon im
Opfermahl, teils in der Vorstellung der Gemeinschaft mit der Gott-
heit, teils in der der eigenen Heiligung, eintreten sahen. Der ge-
nossene Opfertrank erzeugt beides: er erhebt den Ekstatiker in die
Gemeinschaft der Gotter, und er läßt ihn die Vergottlichung seiner
eigenen Seele empfinden. Damit wird das Trankopfer zu einem der
wichtigsten Vehikel für die Umwandlung des Opfers überhaupt in
eine Heiligungszeremonie.

Von einer ganz anderen Seite her kommt nun diesem Erfolg
der Selbstaufhebung des eigentlichen Opfers durch die Idee der
eigenen Läuterung und Erhebung die Askese entgegen, die, wie
wir fruher sahen (Bd. 4², S. 433ff.), ihrem Wesen nach ein Opfer
ist, bei dem der Mensch sein eigenes Selbst hingibt. Bezeichnet
die Askese in Fasten, Entbehrungen und freiwillig erduldeten Schmer-
zen scheinbar den äußersten Gegensatz zum Speise- und Trankopfer,
so sind doch in den Wirkungen, die sie hervorbringen, beide ein-
ander nahe verwandt. Die Askese kann eine Ekstase erzeugen,
welche der aus dem Orgasmus des Opfermahls oder der Erregung
durch den Opfertrank bewirkten nicht nachsteht. Mehr noch als

bei diesen tritt aber bei ihr die subjektive Heiligung als das vorherrschende und zuletzt als das einzige Opfermotiv zutage.

Auch in dieser Entwicklung fehlt es jedoch nicht an Hemmungen, die jene Vergeistigung und die damit verbundene Überführung des Opfers in einen reinen Heiligungsritus zurückhalten oder in dem letzteren nachwirken können. Die mächtigste dieser Hemmungen geht unverkennbar von dem gleichen Motiv aus, das durch die Verdrängung der ursprünglichen rohen Opferformen, namentlich des Tier- und des Menschenopfers, das seinige zur Vergeistigung der Opferidee beigetragen hat: von dem Motiv des Geschenks. Indem die Opfergabe als eine Leistung aufgefaßt wird, für die der Opfernde eine Gegenleistung von der Gottheit erwarten darf, wird das Opfer der Idee eines Handelsgeschäfts zwischen dem Menschen und der Gottheit bedenklich nahe gerückt, eine Gefahr der Veraußerlichung, die auch das Gebet mit sich führen kann, die aber doch dem Opfer als einer äußeren Handlung am meisten anhaftet. Mit besonderer Schärfe hat diese notwendige Folge der Auffassung des Opfers als eines Geschenks der israelitische Kultus hervortreten lassen. Sie fehlt aber auch dem Christentum, namentlich in der dogmatischen Form, in der Paulus die Lehre von der Erlösung begründet hat, nicht, wenngleich schon der israelitische Priesterkodex und noch eindringlicher Paulus in Übereinstimmung mit den Evangelien auf die innere Läuterung der Seele als das notwendige Komplement der äußeren Lösung der Schuld hinweisen. Ihren klaren Ausdruck findet diese Folgerung der Geschenktheorie in der Anwendung auf die Erlösung der Menschheit durch Christus. Scharfsinnig hat dies der große Scholastiker Anselmus von Canterbury in seinem berühmten Beweis des Erlösungsdogmas gezeigt. Die unendliche Schuld bedarf einer unendlichen Gabe zu ihrer Lösung, also mußte Gott selbst sich hingeben, um diese Schuld zu tilgen. Eigentlich ist das kein von dem Scholastiker erfundener Beweis, sondern nur die Wiedergabe eines Gedankens, der dem Urchristentum als ein selbstverständlicher galt. Wie der einzelne seine kleine Schuld abzahlt in dem Blut des Lammes, das er opfert, so werden die Sünden der ganzen Menschheit abgetragen durch das unendlich wertvolle Opferblut Jesu. Diese Analogie ist für jeden bindend,

der an die magische Kraft des Blutopfers glaubt, und mit Unrecht macht man daher der Scholastik diese Veräußerlichung des Opferbegriffs zum Vorwurf. Etwas von dem *jus talionis* dieser Betrachtung steckt schon, als eine notwendige Folge des überkommenen Opferbegriffs, in dem christlichen Erlösungsgedanken. Aber darin hat die Scholastik dennoch gefehlt, daß sie in ihrem einseitigen Intellektualismus für alle andern Motive, die sich von fröhe an mit jenem äußerlichen gemischt hatten und es schließlich ganz in den Hintergrund drängten, kein Auge besaß. Sie hat damit zugleich den Beweis geliefert, daß der Intellektualismus unzulänglich ist, um irgend eine der großen Schöpfungen des menschlichen Geistes, und vor allem um die der Religion zu begreifen. Das Geschenkmotiv hat in der christlichen Gemeinde nicht durch die Kompensation von Schuld und Sühne, sondern durch das Gefühl der sich selbst hingebenden Liebe seine Wirkung geübt, und diese Wirkung hat sich mit allen den andern Motiven verbunden, welche der Opferidee von so vielen Seiten her zuflossen, die oben aufzuzeigen versucht wurde. Alle diese Motive vereinigten sich in dem einen Gedanken des Opfers als eines magisch-mystischen Symbols, in dem die einzelnen Elemente zu einem untrennbaren Ganzen verschmolzen waren. Dieses löste in seiner Gesamtwirkung das lebendige Gefühl der Einheit des Menschen mit Gott aus, und es fand in dem Glauben an den als Mensch unter Menschen wandelnden, selbst die Gottheit auf Erden darstellenden Gottmenschen Christus seine Bekräftigung. Dies Symbol war in allen seinen Teilen ein magisches, aber es trug zugleich die Fähigkeit in sich, in ein ideales sich umzuwandeln. Der erste Schritt auf diesem Wege bestand darin, daß der vermöge dieser magischen Bedeutung dem Opfer eigene Gedanke einer objektiven Wirkung zum Heil des Opfernden von Anfang an sich mit dem andern der subjektiven heiligenden Rückwirkung auf ihn selber verband, um schließlich ganz in diesem unterzugehen. So sind von allen Seiten die gegen jene veräußerlichenden Motive reagierenden geistigen Kräfte wirksam geworden, die in ihrem Enderfolg die vollige Aufhebung des eigentlichen Opfers durch seinen Übergang in eine Heiligungszeremonie erstreben. Daneben mögen dann immerhin in der Wirk-

lichkeit Reste der alten Opferidee ebenso gut weiterbestehen, wie der primitive Seelen- und Zauberglaube teils in seinen ursprünglichen, teils in mannigfach umgewandelten Formen wahrscheinlich nie ganz verschwinden wird.

f. Die Heiligungsriten. Reinigung und Suhne.

Dem Opfer als einem nach außen gerichteten Tun, das dämonische oder gottliche Mächte zu bezaubern, günstig zu stimmen oder zu versöhnen sucht, steht der Heiligungsritus als eine Kulthandlung gegenüber, die den Handelnden selbst zu ihrem Gegenstand hat. Sie will ihn befreien von der schädigenden Einwirkung böser Dämonen oder von der Schuld, die er sich durch eigene Verfehlung zugezogen, oder sie will ihn endlich zu einem geläuterten, die Mängel der sinnlichen Natur überwindenden Dasein erheben. Der Stufenleiter dieser Zwecke entsprechend sondern sich die Heiligungsriten in zwei Unterformen. Davon hat die erste lediglich defensive und prohibitive Zwecke: das eigene Selbst reagiert gegen die magischen Kräfte, die es geschädigt haben oder zu schädigen drohen. Die zweite ist auf eine innere Umwandlung des eigenen Selbst gerichtet: sie erstrebt eine geistige Erhebung über das sinnliche Dasein, durch die dieses der Gottheit nahekomme. Wir können danach die erste Form als die der Reinigungs-, die zweite als die der Vergöttlichungszeremonien bezeichnen. Unter ihnen sind die ersteren in ihren drei Unterformen der Lustration durch Wasser, durch Feuer und durch Übertragung bereits betrachtet worden. Hier bleibt uns daher nur übrig, dem Bedeutungswandel nachzugehen, den diese anfänglich dem primitiven Zauber- und Dämonenglauben entspringenden Handlungen bei ihrer Übernahme in den religiösen Kultus erfahren¹⁾.

Indem nun unter den drei erwähnten Formen der Lustration die durch das Wasser die Oberhand gewinnt, geschieht dies auch in dem Sinne, daß jener Wandel der Anschauungen, der die Handlung aus einer reinen Abwehr dämonischer Zaubermächte in eine wirkliche Heiligungszeremonie überführt, hauptsächlich bei

¹⁾ Zur allgemeinen Entwicklungsgeschichte der Reinigungs- und Heiligungszeremonien vgl. Bd. 4², S. 409ff. und oben S. 309f.

der Wasserlustration sich vollzieht. Wenn aber das wesentliche Moment dieser Veränderung zumeist darin gesehen wird, daß die ursprünglich rohe, sinnliche Form der Handlung allmählich ihrer sinnlichen Bedeutung entkleidet und in das Symbol eines inneren geistigen Vorgangs übergeführt werde, so trifft dies höchstens für die Endglieder des ganzen Prozesses zu; die Zwischenglieder, in denen die psychologischen Motive des Vorgangs zu einem wesentlichen Teile enthalten sind, werden dabei übersehen. Für sie ist vor allem das eine bedeutsam, daß in der Auffassung der Reinigungszeremonie eine assoziative Verschiebung der Vorstellungen eintritt, wie sie auch sonst noch, besonders im Gebiet der Sprache und Sitte, tiefgreifende Wandlungen des geistigen Gehalts der Erscheinungen herbeiführt. Bei der ursprünglichen Lustration liegt der Zweck der Handlung ganz in der reinigenden Wirkung, die das Wasser vermöge seiner natürlichen Eigenschaften ausübt. Dabei kommt nicht dem Wasser als solchem eine magische Kraft zu, sondern der Beseitigung der Spuren, die die Berührung mit dem unreinen oder mit dem durch dämonische Kräfte schädigenden Objekt zurückließ. Darum ist auf dieser Stufe die Herkunft des zur Lustration dienenden Wassers gleichgültig. Dies ändert sich, sobald das Tabu dämonisch wirkender Gegenstände in das Tabu des Göttlichen übergeht, das dem Menschen Unheil bringt, nicht weil es ihn verunreinigt oder direkt schädigt, sondern weil umgekehrt er selbst den Gegenstand durch seine Berührung verunreinigt oder entheiligt. Jetzt bedarf vielmehr das Gotterbild oder der geheiligte Ort, die durch solche verbotene Berührung geschädigt wurden, selbst einer Lustration zur Beseitigung der an ihnen haftenden Befleckung. Derjenige dagegen, der sich der Verletzung dieses Tabu schuldig gemacht hat, bedarf nicht der Reinigung, sondern der Sühne. Eine solche kann nun auf doppeltem Wege geschehen: entweder indem er durch eine nach außen gerichtete Handlung die Gottheit versöhnt, also durch das Opfer; oder indem er selbst einer neuen, in ihrer Bedeutung wesentlich veränderten Form der Lustration unterworfen wird. Sie besteht in der Reinigung von einem Frevel, der, weil er ein innerliches des gegen ein göttliches Gebot handelnden Willens ist, überhaupt nicht durch äußere Mittel, sondern nur durch

innere beseitigt werden kann. Dazu bedarf es aber nicht einer Veränderung der äußeren sinnlichen Beschaffenheit des Reinigungsmittels, sondern seiner geistigen Bedeutung: das Wasser muß selbst magische Kräfte in sich tragen. Daher von nun an besondere heilige Quellen oder Flüsse als die Spender solch magisch wirkenden Wassers gelten. Dieser Wandel vollzieht sich, sobald jene neuen Bedingungen einer spezifischen Heiligkeit eintreten, um so leichter, als dabei die an die Lustrationszeremonie gebundene Vorstellung der magischen Wirkung von dem äußeren Effekt auf das Mittel, das diesen Effekt hervorbringt, übergeht. Diese Vertauschung der Kausalglieder geschieht aber im Bereich der Zauberkausalität gerade deshalb so leicht, weil an und für sich schon auf der ganzen Handlung die Bedeutung des Magischen ruht, so daß es sich hier nur um eine Verschiebung des Schwerpunktes eines diesem Ganzen eigenen Zaubers handelt. Damit ist jedoch die Reinigungszeremonie zu einer eigentlichen Heiligungszeremonie geworden, die trotz der Ähnlichkeit ihrer äußeren Form und trotz ihrer genetischen Abhängigkeit von der Lustration im alten Sinne ihrem Wesen nach ein neuer kultischer Akt ist, der jetzt erst die Bedeutung eines religiösen Kultaktes angenommen hat. Auch ist damit, insofern der materielle Entsühnungsakt eine rein geistige Bedeutung gewinnt, die Handlung zu einem Symbol geworden. Dieses ist freilich noch ganz und gar ein reales magisches Symbol, wenn es auch, wie alle realen Symbole, die Fähigkeit in sich birgt, mit der zunehmenden Vergeistigung der religiösen Ideen in ein ideales Symbol in dem oben erörterten Sinne überzugehen (S. 471, 474).

Zunächst bleiben hierbei als Handlungen, die unter dem gleichen Zeichen magischer Symbolik stehen, Opfer und Lustration, eng aneinander gebunden. Beide bilden die sich ergänzenden Teile einer einzigen Kultzeremonie, die in der sinnlichen Anschauung wie Objekt und Subjekt zusammengehören. Hieraus erklärt sich denn auch die Erscheinung, daß in manchen Fällen beide tatsächlich in der Kulthandlung völlig verschmelzen können. So weiht Mose den Aaron und dessen Söhne, indem er Ohr, Daumen und große Zehe der rechten Seite mit dem Blut des Opfertiers bestreicht (3. Mos. 8, 23f.), eine Zeremonie, bei der offenbar das Opferblut

zugleich als magisches Lustrationsmittel dient. Aaron selbst aber schlachtet am großen Suhnetag von zwei Böcken den einen, um mit dessen Blut den Altar zu besprengen und diesen so von der Unreinheit der Israeliten zu reinigen, indes er den andern mit den Sünden des Volkes in die Wüste schickt (3. Mos. 18, 14ff.) — eine Zeremonie, die das Opfer, die Reinigung mit Opferblut und die Reinigung durch Übertragung in sich schließt. Daß auch den Griechen eine solche Vereinigung von Opfer und Lustration nicht fremd war, bezeugt das zurnende Wort Heraklits: »Reinigung von Blutschuld suchen sie vergeblich, indem sie sich mit Blut besudeln, wie wenn einer, der in Kot getreten, sich mit Kot abwaschen wollte« (Herakl. fr. 5 Diels). Eine solche Übertragung ist natürlich erst da möglich, wo sich die Lustration ganz in eine magische Einwirkung umgewandelt hat, und wo nun das Blut vermoge der ihm vom primitiven Seelenglauben her anhaftenden Eigenschaften den Vorzug über das ursprüngliche Mittel der Reinigung, das Wasser, gewinnen kann. Bezeichnend für diese Umwandlung zu einem Träger magischer Wirkungen ist es übrigens auch, daß die Waschung mit Wasser nunmehr der Besprengung Platz zu machen pflegt. Dient die einfache Waschung der Beseitigung einer Befleckung, so gibt die Besprengung der in der verwendeten Flüssigkeit wirksam gedachten Einwirkung magischer Kräfte einen sinnlichen Ausdruck. In diesen Verbindungen von Opfer und Reinigung bereitet sich aber zugleich jener Übergang vor, den wir oben in der Entwicklung der Opferhandlungen sich vollziehen sahen. Gleich dem Opfer wird der Reinigungsakt zu einer Heiligungszereemonie, deren vorherrschender und schließlich einziger Zweck in einer magischen Wirkung auf die Kultgemeinschaft und deren einzelne Mitglieder besteht.

Gleichwohl bleibt auch nach diesem Übergang der Lustration ihr besonderes Gebiet gewahrt. Ihr Zweck ist der höchsten Form der Heiligung, der Vergöttlichung gegenüber ein vorbereitender: sie will entsündigen, um dadurch freien Raum zu schaffen für die wirkliche Erhebung der Seele zur Gottheit. Jener Reinheit der Seele, welche die Vorbedingung ihrer Vergöttlichung ist, stehen aber Hindernisse im Wege. Sie sind in der sinnlichen Natur des

Menschen begründet und äußern sich in der Verfehlung gegen die Gebote des religiösen Kultus, oder, was infolge der Auffassung des Kultus als einer religiösen Pflicht damit gleichbedeutend ist, in einer Verfehlung gegen die Gottheit. Dieser religiösen Verschuldung oder Sunde steht die soziale Verschuldung als ein ergänzender Begriff gegenüber, der den Verstoß gegen die Normen der Sitte oder der bürgerlichen Rechtsordnung in sich schließt. Beide zusammen, die religiöse und die soziale Verschuldung, bilden den allgemeinen Begriff der Schuld. Nun entziehen sich in der Wirklichkeit diese Formen, die religiöse wie die soziale, vor allem deshalb einer sicheren Scheidung, weil schon auf einer verhältnismäßig frühen Stufe der Kultur der Bruch der Rechtsordnung, falls er nicht bloß als eine zwischen den Einzelnen oder ihren Sippen auszumachende Streitsache gilt, und der grobere Verstoß gegen die Sitte im allgemeinen zugleich als religiöse Verfehlung angesehen werden. Die schuldhaftige Handlung pflegt daher eine Verfehlung gegen die soziale und gegen die religiöse Ordnung zugleich zu sein, und für die Sunde im engeren und ausschließlichen Sinne bleibt nur die Übertretung gewisser äußerer Kultusvorschriften als ein ihr allein zugehöriges Gebiet übrig. Immerhin pflegt sich innerhalb der so gezogenen weiten Grenzen das Gebiet, das neben der religiösen eine soziale Verschuldung in sich schließt, von dem andern, das vorzugsweise als eine Versündigung gegen die Gottheit empfunden wird, auch in den Kultformen, die der Buße für diese Verfehlungen bestimmt sind, zu sondern. In diesem Sinne schied sich bei den Israeliten das Suhnopfer in die beiden Formen des »Sundopfers« und des »Schuldopfers«; und es war ein charakteristisches Unterscheidungsmerkmal beider, daß das Sundopfer in einer gemeinsamen Feier bestand, bei der das ganze Volk für die im vergangenen Jahr begangenen kultischen Vergehen das Opfer darbrachte, während das Schuldopfer jeweils von dem einzelnen Schuldigen geleistet werden mußte (3. Mos. 5 und 16)¹⁾. Das entspricht der Tatsache, daß der Rechtsbruch zumeist ein Vergehen ist, das von einzelnen gegen einzelne begangen wird, und bei dem daher auch die Verfehlung gegen die Gottheit nur als begleitendes Motiv einer

¹⁾ W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 164.

Sühneleistung gilt, die der Schuldige zunächst dem Geschädigten zu gewahren hat. Die Verfehlungen gegen die Gottheit selbst und gegen die unter ihrem Schutze stehenden Kultgebote werden dagegen, auch wo sie von einem einzelnen herrühren, doch zugleich als ein Teil jener allgemeinen Pflichtverletzung empfunden, die das Volk seinem Gott gegenüber begangen hat.

Suchen wir hiernach diese im allgemeinen Bewußtsein freilich niemals ganz verwirklichte Sonderung der Begriffe festzuhalten, so bietet nun das Verhältnis, in welchem beide Formen der Verfehlung jeweils zu einander stehen, höchst bedeutsame Veränderungen. Der allgemeine Gang derselben läßt sich in die Formel fassen: mit der volligen Trennung der Gebiete beginnt die Entwicklung, sie schreitet fort zu ihrer anfanglich beschränkten, dann zunehmenden Kreuzung, um von da aus einem Hohepunkt zuzustreben, wo beide Gebiete zusammenfallen. Diesen Hohepunkt aber erreicht sie niemals ganz oder doch höchstens innerhalb des Umkreises beschränkter religiöser Gemeinschaften. Vielmehr stellt sich schließlich ein Zustand relativer Stabilität her, wo die schwereren religiösen zugleich als soziale Verschuldungen gelten, und ebenso umgekehrt, während auf der religiösen Seite ein für die soziale Ordnung und auf der sozialen ein für das religiöse Interesse gleichgültiger Rest bleibt.

Auch diese Entwicklung zeigt, daß die Keime des Sittlichen zunächst außerhalb des Gebiets religiöser Betätigung und ihrer Vorstufen liegen: sie sind reine Erzeugnisse des sozialen Lebens, die in den von Anfang an den Verkehr beherrschenden Trieben der Neigung und des Hasses, des Schutzes der eigenen Existenz und der Vereinigung mit den Genossen ihre Quelle haben. Gleichwohl gehören die Anfänge im Grunde ebenso einem »vorsittlichen« wie die begleitenden religiösen Äußerungen einem »vorreligiösen« Stadium an. Erst in dem Augenblick, wo der Gotterkultus alle Lebensverhältnisse ergreift, bemächtigt er sich mit unwiderstehlicher Gewalt auch jener durftigen Normen, die aus den natürlichen Bedingungen des Zusammenlebens und den allgemeinsten in diesem Zusammenleben erwachsenen Gefühlen entspringen. Hier wird es nun aber zu dem hervorstechenden Zug dieser aus der Wechselwirkung der

sozialen und der religiösen Triebe hervorgehenden Entwicklung, daß beide Faktoren zunächst noch teilweise in die Schranken der äußeren Zwangsmotive gebannt bleiben, denen sie in ihrer vorangegangenen Trennung unterworfen waren. Wohl werden jene primitiven Sittengebote nicht mehr bloß als ererbte Lebensgewohnheiten, sondern als gottliche Gesetze angesehen. Als innere, in der Natur der Handlungen selbst gelegene Motive gelten sie aber hier so wenig wie dort. Und wohl wird jetzt die Verletzung der Kultusvorschriften qualitativ anders empfunden als die religiöse Schuld, die zugleich eine soziale Verschuldung ist. Doch in beiden Fällen haftet noch die Vorstellung der Verschuldung an der äußeren Form der Handlung, und demzufolge ist man um so mehr geneigt, die Verfehlung gegen den Kultus, weil sie direkter gegen die Gottheit gerichtet ist, auch als die schwerere zu betrachten. Darum werden bei ihr die furchtbareren und unabwendbareren Strafen der Gotter gefürchtet, die nun die unheimliche Herrschaft der Dämonen ablosen: sie strafen den einzelnen Sünder mit Krankheit und Trubsal, den Herrscher oder das Volk in seiner Gesamtheit, wenn sie den Kultus vernachlässigen, mit Pest und Hungersnot.

Indem nun aber beiderlei Motive in Wechselwirkung treten, steigern und vertiefen sie sich gegenseitig. Das Verbrechen, das Leib und Leben des Mitmenschen schädigt, ist keine Verletzung der äußeren Kultusgesetze. Dennoch wird es, indem die staatliche Ordnung mehr und mehr als ein Teil der von den Göttern eingesetzten Weltordnung angesehen wird, nicht bloß als eine sittliche, sondern auch als eine religiöse Verschuldung empfunden. So erscheint nunmehr jede Handlung, soweit sie überhaupt einen für den einzelnen oder für die Gemeinschaft entscheidenden Wert hat, im Lichte des religiösen Kultus; und in dem Maße, als sich der Begriff des Kultus selbst über sein ursprüngliches Gebiet erweitert, greift die weitere Vorstellung um sich, das menschliche Leben solle, wie es in allen seinen Geschicken dem gottlichen Willen unterworfen ist, so auch fortan ein gottgefälliges, in diesem Sinne also ein über alles menschliche Tun sich erstreckender Kultus der Gottheit sein. Und indem diese Erweiterung des Kultusbegriffs fernerhin von dem äußeren Tun auf dessen innere Motive zurück-

greift, geht schließlich die Forderung des äußeren Kultus überhaupt in die eines inneren, in Gedanken und Gesinnungen sich betätigenden über, dem in dem Fortschritt dieser Wandlungen der höhere Wert eingeräumt wird. So entsteht jener spezifische Begriff der Frömmigkeit, wie er in seinem allmählichen Übergang von der Handlung auf die Gesinnung die sämtlichen Kulturreligionen der Alten Welt, nur je nach Zeit und Ort in verschiedenen, bald mehr den Intellekt, bald den Willen in den Vordergrund stellenden Färbungen, ergriffen hat.

Dieser Verinnerlichung des Schuldbegriffs, des sittlichen wie des religiösen, erwacht nun eine mächtige Hilfe aus der gleichzeitigen Entwicklung der Jenseitsvorstellungen. Während Lohn und Strafe aus dem Diesseits in das Jenseits hinüberwandern, wirkt zugleich die Verbindung, die in den Jenseitsmythen Seelenkult und Naturmythus eingehen, auf die Kulthandlung zurück, die für die begangene Verschuldung Sühne zu leisten sucht. Diese Handlung will jetzt die Seele vorbereiten auf ihr künftiges himmlisches Leben. Ehe er die erstrebte Vergöttlichung erreichen kann, muß sich der Mensch vor allem der Sünden entledigen, die ihm aus seiner diesseitigen Lebensführung anhaften. Damit verliert die Lustration ihre frühere Stellung, um eine relativ zurücktretende, bloß vorbereitende einzunehmen. Solange die göttliche Strafe den Sunder schon im Diesseits erreichte, konnte die Lustration, unterstützt durch Bußgebet und Sühnopfer, zureichen, um den Frommen vor der Gottheit zu rechtfertigen. Der Seele, die selbst nach Vergöttlichung strebt, genügt nicht die Reinigung von begangener Schuld: ihr höheres Ziel ist ein Einswerden mit der Gottheit, an das die Sünde überhaupt nicht mehr heranreicht. Der hierzu vorbereitenden Aufgabe entspricht es, daß die Lustration in dem Kultus an den Anfang der Heiligungsriten gestellt wird. Indem ferner dieser Kultus eine die Stufenordnungen des Jenseits in das Diesseits übertragende Scheidung der Kultgenossen nach verschiedenen Graden der Heiligkeit mit sich führt, sind es die niederen, allgemeiner zugänglichen Weihen, bei denen die Lustration im Vordergrund steht, während sie zugleich Wandlungen erfährt, durch die sie stellvertretend für die eigentlichen Formen der Heiligung eintreten kann. So wird die

Wasserlustration in der Taufe zur sakramentalen Weihehandlung. Die Raucherung übernimmt nicht bloß stellvertretend die Rolle des reinigenden Feuers, sondern es haftet an ihr auch mit der Erinnerung an die einstige Opferflamme ein Rest jener direkten Wirkung auf die Gottheit, die man im älteren Opferkult dem zum Himmel aufsteigenden Rauch des Brandopfers zuschrieb. Endlich die stärkste Metamorphose hat die alte Übertragung der Sunde auf ein anderes lebendes Wesen erfahren: nicht dem in die Wüste fliehenden Tier flüstert der Kultgenosse seine Schuld in das Ohr, sondern dem Priester im geheiligten Raum, der als der Stellvertreter der Gottheit dem Reuigen Verzeihung zusichert. Alle diese aus verschiedenen Kulturen zusammengefloßenen Reinigungszeremonien hat wohl zuerst der griechische Mysterienkult in dieser planmäßigen Form als vorbereitende Akte der ganzen Kulthandlung ausgebildet, während die einzelnen Bestandteile natürlich auch anderwärts vorkommen, da, abgesehen von Wanderungen, die Grundmotive der Lustration so allgemeiner Art sind, daß sie auch unabhängig entstanden sein können. So ist die Beichte nicht nur dem Christentum mit dem Buddhismus gemem, sondern auch im alten Mexiko bildete sie zusammen mit der priesterlichen Absolution die vornehmste Form religiöser Reinigung. Denn man hegte den Glauben, sie allein könne die Tilgung aller in der vorangegangenen Zeit begangenen Sunden bewirken. Darum war hier die Beichte nur einmal zulässig, und es bestand die Sitte, sie möglichst an das Ende des Lebens zu verlegen, damit der Sunder vollkommen gereinigt in das Jenseits eingehe¹⁾.

Besteht in dieser Einmaligkeit des Heiligungsaktes eine unverkennbare Analogie der mexikanischen Beichte mit unserer christlichen Taufe, so liegt nun freilich darin ein Gegensatz beider, daß die Beichte, wie ursprünglich jede Form der Lustration, nur von begangener Schuld, nicht von zukünftiger zu reinigen vermag. In der Kindertaufe dagegen ist eine wichtige Erweiterung des Begriffs eingetreten, indem hier die reinigende Wirkung der Zeremonie durchaus der Zukunft zugewandt ist. Das hängt sichtlich mit der Verstärkung der magischen Bedeutung zusammen, die der Lustrationsakt

¹⁾ Preuß, Globus, Bd. 83, S. 255.

mit der Aufnahme unter die Heiligungsriten gewinnt, und die in einer besonderen Heiligung des verwendeten Wassers ihren Ausdruck findet. Die nicht wegzuleugnende Tatsache, daß auch der getaufte Christ noch sundigen könne, hat freilich, wie man aus den Briefen des Apostels Paulus an die Korinther sehen kann, fruhe schon der christlichen Theologie ernstliche Schwierigkeiten bereitet. Ihre Lösung haben diese schließlich, wie bekannt, in der Auffassung gefunden, daß es nur der ererbte, dem Menschen aus dem Sundenfall der ersten Menschen überkommene Anteil der Sunde sei, der durch die Taufe getilgt werde, daß also hier die Lustration nur insofern auch der Zukunft zustatten komme, als sie dem durch die Taufe in die christliche Gemeinschaft Aufgenommenen die Bewahrung vor der Sunde erleichtere. Diese Auffassung mußte dann freilich, sobald die Lehre von der Erbsunde wankend wurde, naturgemäß die Bedeutung des Taufaktes mehr und mehr der eines idealen Symbols der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft zutreiben¹⁾. Das psychologische Motiv dieses Widerstreits der Vorstellungen liegt aber sichtlich darin, daß die Lustration bei ihrer Anwendung auf die Taufe aus einem magischen Reinigungs- zu einem Heiligungsmittel geworden ist, in welchem jedoch der Gedanke an jene ursprünglichere Bedeutung immer noch nachwirkt. So ist sie hier beides zugleich: als Reinigung kann sie aber nur die Befreiung von begangenen Sunden, als Heiligung muß sie ebenso notwendig die künftige Sundlosigkeit zu ihrem Ziele haben.

Die hier in so bedeutsamer Weise in die Entwicklung des Urchristentums eingreifende Frage ist übrigens nur die besondere Form, welche der in dem Jenseitskultus der Mysterien herangereifte Zwiespalt zwischen Seele und Körper angenommen hatte. Der Jenseitskultus hatte den Körper als eine Belastung der zum Himmel emporstrebenden Seele betrachten lernen. Diese, zum Irdischen

¹⁾ Über die dialektischen Bemühungen des Paulus und der älteren Kirchenlehrer, diese Antonomie zwischen den rückwärts gerichteten Wirkungen der Entsündigung und den in die Zukunft gerichteten zu beseitigen, vgl. Hans Windisch, Taufe und Sunde im ältesten Christentum bis auf Origenes, 1908, S. 98ff. Vorbereitend ist hier für die schließliche Erhebung zur idealen Symbolik schon die Entwicklung im Judentum und besonders bei Philo, ebenda S. 51ff.

herabgezogen, werde mit den sinnlichen Trieben verunreinigt, von denen sie sich in ihrem von der Körperlichkeit losgelosten Zustand befreien solle. So gewann der alte, dereinst auf die kultische Verschuldung beschränkte Begriff der Sunde in dieser seiner Verbindung mit der sittlichen Verschuldung wiederum eine doppelte Bedeutung. Einerseits galt der sundige Zustand als eine Folge der von der einzelnen Seele begangenen Verschuldungen; anderseits war er eine allgemeine Folge ihrer sinnlichen Gebundenheit. Beide Seiten fanden ihre Vereinigung darin, daß eben diese Gebundenheit zugleich als der Grund der einzelnen sittlichen Verfehlung betrachtet wurde. Indem diese neuen Formen den alten Dualismus der religiösen und der sozialen Verschuldung verdrängen, lassen sie jedoch zwei neue Gestaltungen des Lustrationsgedankens entstehen, die hauptsächlich durch die begleitenden Formen der Askese gekennzeichnet sind. Denn die Askese ist es, die hier einerseits als eine Ablosung des eigentlichen Opfers und anderseits als die Steigerung des Opfergedankens zu der Opferung des eigenen Selbst erscheint (Bd. 4², S. 438). Der Reinigung von der Schuld, die der einzelne durch böse Handlungen auf sich geladen, dient nun die positive Form der Askese: die Bußübung, in der der asketische Bußer in schweren Mißhandlungen des eigenen Körpers die Strafen, die seinem Tun im Jenseits beschieden sind, voranzunehmen und so sich von ihnen loszukaufen sucht. Der Reinigung von der Sunde, die der Kreatur als solcher durch ihre materielle Gebundenheit anhaftet, dient dagegen die negative Askese, die Abtötung der Sinnlichkeit durch den Verzicht auf die materiellen Genüsse und durch die ausschließliche Richtung des Denkens auf den geistigen Inhalt des Lebens. In diesen beiden Formen der Askese, die sich so zu höheren Formen der Lustration gestalten, der bußenden und der entsagenden, begegnen uns zugleich Projektionen der Jenseitsvorstellungen in das Diesseits, wo sie nun zu reinigenden Vorbereitungen auf die zukünftige Welt werden. Die höhere Form dieser asketischen Lustration ist natürlich die zweite, die entsagende. Sie ist es auch, die in der philosophischen Fortbildung des Lustrationsgedankens diesen ganz in die Gesinnung zurückverlegt, der gegenüber die äußere Handlung schließlich nur als ein gleichgültiges Symbol erscheint. »Rein-

heit und Unreinheit«, sagt der große indische Asket, »gehören unserem Selbst an, keiner kann einen andern reinigen« (Sprüche Gautama Buddhas); und Plato bezeichnet die Lustration als das Werk einer wahren Philosophie, das die Losung der Seele vom Körper erstrebe (Phádon 67 C).

g. Die Vergottlichung als vollendete Heiligung.

Heiligkeit im Geiste der entwickelten Religionen ist ein Attribut der Gottheit, das im Grunde nur ihr gebührt. Daß sie an dieser Eigenschaft auch andere Dinge teilnehmen läßt, wie die Engel, die Tempel und sonstige heilige Orte, endlich Menschen, die sich durch ihr Glaubensmartyrium oder ihre Frommigkeit sogar vorzugsweise den Beinamen der »Heiligen« verdient haben, ist eine Erweiterung der Bedeutung, deren letzte bereits im Hinblick auf die durch besondere Leistungen erworbene Heiligkeit eintrat. Ursprünglich heilig ist aber nur die Gottheit selbst, und wenn der Ausdruck des Heiligen in der Sprache von dem Eigenschaftswort »heil« im Sinne von »unverletzt« abgeleitet ist, so will das wohl sagen, daß alles Unreine, also alles, wovon die menschliche Seele gereinigt werden muß, ehe sie der Gottheit nahe kommen darf, der Gottheit fern sei. Damit wird eben die Lustration zur vorbereitenden Handlung für die eigentliche Heiligung, und diese wird ihrem innersten Wesen nach zur Vergottlichung. Zu solcher Einheit mit der Gottheit bedarf es aber besonderer, positiver Heiligungsmittel, die der Kultus den vorbereitenden Zeremonien der Reinigung folgen läßt. Während die von der letzteren erstrebte Befreiung von Verschuldung und sinnlicher Gebundenheit der Seele ganz und gar dem diesseitigen Leben angehört, setzt demnach die Erhebung zur Gottheit eine Trennung der Seele vom Körper voraus, die allerdings endgültig nur im Tode, zeitweise aber, wie man den Erscheinungen von Traum und Ekstase entnimmt, auch schon in diesem Leben sich ereignen soll. So wurzelt der Gedanke der Vergottlichung durchaus in den Jenseitsvorstellungen, und der Zustand, der die Seele des bevorzugten Frommen schon während des Lebens die Himmelsreise antreten läßt, die Ekstase, verhilft ihr auch zu jener Gemeinschaft mit der Gottheit, in der sich die Heiligung vollendet.

Doch wie sehr in der späteren Übung der Heiligungskulte die Ekstase durch die Hilfe berauschender Getränke, hoch gesteigerter Askese und sinnbetäubender Einwirkungen eines mystischen Zeremoniells absichtlich gesucht werden mag, bei der ursprünglichen Entstehung dieser Riten ist jedenfalls der Weg der umgekehrte gewesen. Zuerst hat die Ekstase die Vorstellung einer Befreiung der Seele von den Schranken der Körperlichkeit erzeugt, und dann ist unter der gleichzeitigen Einwirkung der zu den Heiligungskulten drängenden sonstigen Motive die Ekstase zu dem Hauptmittel der durch eine solche Befreiung zu erreichenden Vergöttlichung erhoben worden. Die spezielleren Entstehungsbedingungen der kultischen Ekstase weisen aber auf zwei Wege hin, auf denen sich aus primitiveren und zunächst noch vorreligiösen Kultformen diese höchsten Heiligungskulte entwickelt haben. Der eine Weg zeigt uns an seinem Ausgangspunkt die Gestalt des einzelnen Schamanen, der durch Fasten, wilde Tänze und Selbstpeinigungen in eine Raserei verfällt, in der er in seinen Visionen Wunder zu erleben und Zauber zu vollbringen glaubt. Ein Nachfolger dieses einsamen Ekstatikers ist der brahmanische und buddhistische Bußer, der sich, der Außenwelt abgestorben, zu gottlicher Schmerzlosigkeit erhoben glaubt. Am Ausgangspunkt des andern Weges stehen die Vegetationskulte mit dem wilden Taumel der Saat- und Erntefeste. Ihre Nachfolger sind die Mysterienkulte, in denen sich aus der Mannigfaltigkeit der Kultzwecke, die sich um die Feld- und Jahresfeste gesammelt, mehr und mehr der der Sorge um die Zukunft nach dem Tode gewidmete Seelen- und Jenseitskult als der wichtigste hervorhebt, um schließlich als der einzige übrig zu bleiben. So scheidet sich diese zweite Form religiöser Ekstase vornehmlich durch ihre Beziehung zu einem gemeinsamen Kultus. Der buddhistische Monch will, auch wenn er im Kloster lebt, auf eigene Hand heilig und selig werden. Der Kultgenosse der Mysterien bedarf dazu des Zusammenwirkens der Gläubigen. So hat sich denn auch nur hier ein fest gefügtes Zeremoniell entwickelt, in welchem Askese und Ekstase einem größeren Zusammenhang von Heiligungsriten eingereiht sind, insbesondere aber die Ekstase als das Mittel erscheint, das den vorbereitenden Veranstaltungen

der heiligenden Reinigung als die letzte, von vielen erstrebte, nur von wenigen erreichte Stufe der vollen Vereinigung mit der Gottheit nachfolgt. In der Ekstase erst sieht sich der Myste selbst in den Himmel versetzt. Der Gott zieht ihn empor, entzieht ihn dem irdischen Dasein und gibt so durch ihn auch den übrigen Kultgenossen die Gewähr einer künftigen bleibenden Vereinigung mit der Gottheit¹⁾. Wahrscheinlich war schon in den antiken Mysterienkulten die uns aus der urchristlichen Gemeinde bekannte »Glossolalie« (das Zungenreden) ein Hilfsmittel gewesen, das auch andere an solchen Offenbarungen teilnehmen ließ. Sie bestand nicht, wie sie zuweilen (z. B. Apostelgesch. 2, 1) umgedeutet wurde, in einem Reden in fremden Sprachen, sondern in sinnlosen Lauten, die sich wohl, infolge der bei den analogen pathologischen Erscheinungen vorkommenden gedachtnismäßigen Einübung, zu oft wiederkehrenden Scheinworten fixierten, denen nun die in den Versammlungen auftretenden Interpreten zumeist ihre Deutungen solcher Ruflaute entnehmen mochten, — ganz so, wie die delphischen Priester seit alter Zeit die Ausrufungen der Pythia in ihre Orakelsprüche umgedeutet hatten. Es sind Erscheinungen, die auch ohne historischen Zusammenhang, der natürlich zuweilen mitwirken mag, überall wiederkehren, wo die Ekstase zu einem Hilfsmittel des religiösen Kultus geworden ist. So sind sie denn auch in den neueren christlichen Sekten der »Erweckten« vielleicht unabhängig von der Glossolalie der Apostel wiedergekehrt. Die extreme Ekstase, in ihrer

¹⁾ Die Einzelheiten des Zeremoniells der Mysterienkulte entziehen sich freilich unserer Kenntnis, vielleicht weniger deshalb, weil sie Geheimkulte waren, als weil sie nicht sowohl in einer durch die Tradition zu fixierenden Folge liturgischer Gebete wie in einer Reihe von Handlungen bestanden, die jedem Teilnehmer bekannt waren, und die zu beschreiben vielleicht als eine Profanation galt (vgl. Rohde, *Psyche*, II³, S. 38ff. A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, S. 25ff.). Schilderungen der in der Ekstase erlebten Vereinigung mit der Gottheit, mit der zugleich eine völlige Auslöschung des eigenen Selbstbewußtseins verbunden sei, und die übrigens nur unmittelbar erlebt, nicht beschrieben werden könne, begegnen uns hauptsächlich bei den Gnostikern und den Neuplatonikern. Daß sie ihrer Natur nach stets nur auf wenige, für besonders bevorzugt gehaltene Mysten beschränkt waren, läßt sich auch der Äußerung Plotins entnehmen, es sei ihm nur in seltenen Momenten vergönnt gewesen, sich zu diesem unmittelbaren Einswerden mit der Gottheit zu erheben. Vgl. Zeller, *Philosophie der Griechen*, III, 2³, S. 611ff.

physiologischen Natur dem epileptischen Anfall verwandt, ist gleich diesem von Lautreflexen begleitet, und es kann nicht ausbleiben, daß der gläubige Zuschauer die hervorgestoßenen Laute als eine Sprache deutet, an der, wie der Apostel Paulus sagt, nicht der Nus, die Vernunft, sondern der heilige Geist, das Pneuma, teilhabe (1. Kor. 14, 14)¹⁾.

An diese durch die ekstatische Vision vermittelten Erleuchtungen schließt sich dann schon in den antiken Mysterienkulten zuweilen noch eine Vorstellung an, die der schon dem Altertum gelaufigen eines gottlichen Seelenführers, der die Seele auf ihrer Reise ins Jenseits geleite, verwandt ist. Es ist die Vorstellung eines gottlichen Mittelwesens, das dem Mysten bei dem Akte seiner Vergottlichung beisteht. In dem in der hellenistisch-romischen Zeit verbreitetsten dieser Kulte, im Mithradienst, galt Helios als ein solcher Mittler, der, vielleicht weil er erst später zu dem Kultus des älteren Gottes hinzugezogen war, außerdem aber wegen der Ubereinstimmung beider als Sonnengötter auch als der Sohn des Mithra angerufen wurde²⁾. Gewiß kann man diese Analogien mit der christlichen Vorstellung der Heilsvermittlung nicht ohne weiteres als Entlehnungen auf der einen oder der andern Seite deuten. Um so mehr verrät sich in ihnen das allen diesen Heiligungskulten gemeinsame Motiv der Verkörperung der gottlichen Hilfe in einer besonderen gottlichen Personlichkeit. Für das Verhältnis zu dem über ihr stehenden, nur durch solche Beihilfe zu erreichenden Gott ist aber wieder dem religiös-mythologischen Denken das des Sohnes zum Vater, weil es die Ubereinstimmung der gottlichen Natur beider besonders eindringlich hervorhebt, das naheliegendste. Indem ferner Helios vor allem der sichtbare, unmittelbar in der Sonne verkörpert gedachte Gott ist, wendet sich überhaupt in den heidnischen Kulten der hellenistischen Zeit das Gebet in erster Linie an Helios, der den Verkehr mit allen andern, unsichtbaren Gottern vermitteln und der nach der Lehre der platonisierenden

¹⁾ Überhaupt gibt Paulus hier (1. Kor. 14, 2ff.) eine anschauliche Schilderung dieser Erscheinung. Über deren Verbreitung vgl. Hilgenfeld, Die Glossolalie in der alten Kirche, 1850.

²⁾ Dieterich, a. a. O. S. 68.

Theosophen mit allen diesen Gottern, mit Zeus, Apollo, Athena, Dionysos, identisch sein soll¹⁾).

Doch des Vorzugs, dessen in der Ekstase nur wenige Ausgewählte gewürdigt werden, der Gemeinschaft mit der Gottheit selbst teilhaftig zu sein, will auch die weitere Schar der Gläubigen nicht entraten. Ihnen bietet sich nun von einer andern Seite her, von den alten Opfervorstellungen ausgehend, ein mehr mittelbarer Weg der Vergottlichung. Hat doch das Opfer selbst als ein Mahl, an dem die Kultgenossen die Gottheit teilnehmend dachten, den objektiven Wert eines ihr dargebrachten Geschenkes allmählich wieder eingebußt, um dem an sich alteren Motiv der durch die Opferspeise bewirkten Heiligung den Platz zu räumen. Wie dieses in dem Opfer des Totemtieres bereits anklingt, so begegnet es uns besonders in dem Menschenopfer der alten Vegetationskulte²⁾. Diese im Kultus erworbene Heiligkeit konnte aber wieder dem Fleisch des Opfers eine spezifische Kraft verleihen, die schon auf der Stufe des vorreligiösen totemistischen Kultus dieses Essen zu einer von dem gewöhnlichen Nahrungsgenuß abliegenden Zeremonie erhob. Als dann unter dem Einfluß der Göttervorstellungen das Tier dem menschenähnlichen Gott sich unterordnete, konnte auch in der Verwendung zum Opfer das Tier dem Menschen weichen. Die Heiligung, die dort in der Beschränkung des totemistischen Ahnen- und Schutzdämons auf eine einzelne Tierspezies gegeben war, stellte jedoch besondere Anforderungen an den Menschen, der zum kultischen Opfer bestimmt wurde. So entwickelte sich in der psychologischen Verkettung dieser Motive die Vorstellung, daß im Opfer der Gott selbst, verkörpert in dem der Opferung bestimmten Menschen, sich hingebe, und daß daher der Genuß des ihm entstammenden Opferfleisches ein Essen vom Leib des Gottes sei. Spuren einer solchen Anschauung, die sich zugleich mit der allgemeinen Vertretung der Gottheit durch den Priester oder Hauptling verbindet, begegnen

¹⁾ Man vgl. Kaiser Julians Rede auf König Helios. Mau, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians*, S. 144ff.

²⁾ Vgl. Bd. 4^a, S. 93, 335f. und oben S. 444, 466. Dazu N. W. Thomas, *Folklore* vol. XI, 1900, p. 239ff. Frazer, *Golden Bough*³, Part V, II, p. 48ff. Preuß, *Globus*, Bd. 86, 1904, S. 108ff.

uns in gewissen außerordentlichen Fällen bei Naturvölkern, wenn bei allgemeiner Hungersnot oder Heimsuchung durch epidemische Krankheiten ein Hauptling oder Priester als Opfer gefordert wird. So noch in verhältnismaßig neuer Zeit bei polynesischen Stämmen, bei denen ohnehin der Priester nicht selten göttlich verehrt wurde, so daß er der sonst durch besondere Opferzeremonien zu gewinnenden Heiligung entraten konnte¹). Immerhin mußte dieses verhängnisvolle Vorrecht zu einer Ablösung drängen, die sich nun nach zwei Richtungen vollzog. Auf der einen Seite trat der Verbrecher oder der Kriegsgefangene an die Stelle der geheiligten Persönlichkeit. Die Heiligung, deren er ursprünglich entbehrte, mußte ihm dann nachträglich verliehen werden. Da ist es aber wieder ein psychologisch verständlicher Zug, wenn das Mittel hierzu darin besteht, daß man den zu Opfernden selbst zum Gegenstand eines Kultus macht, in welchem er ganz so wie der Gott, den er vertreten soll, verehrt wird. Es ist abermals die bekannte Wechselwirkung der Motive: die Gotter erwecken den Kultus, und der Kultus erhebt seine Objekte zu Gottern. Für ein ursprüngliches religiöses Gefühl wird jedoch solchen die Gottheit vertretenden Menschen nicht etwa bloß symbolisch die Bedeutung von Göttern beigelegt, sondern sie sind wirkliche Gotter. Eben darum können sie nun dieselbe Heiligung auch auf andere übertragen, die von ihrem Fleisch oder Blut genießen²).

Nicht wesentlich anders verhält sich der zweite, den Ursprung dieser Heiligungskulte länger überdauernde Weg, auf dem sich die Ablösung der Heiligungsoffer vollzieht. Es ist die Vertretung des Gottes durch sein Bild, dem, damit auch dieses der Mitteilung der Heiligung durch seinen Genuß teilhaft werde, eine eßbare Beschaffenheit in dem Opferkuchen gegeben wird. Auch dieses Bild bedarf einer vorangehenden zeremoniellen Weihe, infolge deren der Gott selbst in dieser seiner Nachbildung Wohnung nehmen soll. Diese Weihe geschieht wieder nach dem gleichen Prinzip der Erzeugung des kultisch verehrten Gegenstandes durch den ihm geweihten Kultus. Diese zweite Form der Ablösung ist die dauernde.

¹) Gerland (Waitz-Gerland), *Anthropologie der Naturvölker*, VI, p. 381, 396.

²) Vgl. hier besonders die altmexikanischen Opferkulte, oben S. 93 ff.

Sie lebt allein weiter, nachdem das Menschenopfer längst den gesteigerten Humanitätsgefühlen weichen mußte; und sie teilt mit andern Kultusformen die Eigenschaft, daß sie einem Bedeutungswandel zugänglich ist, der sie nicht nur ihrem religiösen Ursprung entfremdet, sondern schließlich überhaupt zu einer gleichgültigen Form macht. Als solche erinnert sie höchstens noch durch ihre Beibehaltung bei gewissen mit den alten Opferkulten in Beziehung stehenden Festzeiten an ihre kultische Vergangenheit. So sind die Tier- und Menschenformen unserer den Kindern gespendeten Osterkuchen, unter denen durch seinen Zusammenhang mit dem in dem christlichen Osterfest nachwirkenden jüdischen Passahopfer das Lamm die erste Stelle einnimmt, die letzten Rudimente dieser vormaligen Opferspeisen.

Sind diese Erscheinungen derart verbreitet, daß sie offenbar an vielen Orten aus den gleichen psychologischen Motiven heraus entstanden sind, so gilt dies natürlich nicht mehr von den Modifikationen, die solche Übergänge von Opfer- in Heiligungsriten infolge der Verbindung mit andern kultischen Handlungen darbieten. Insbesondere treten hier wichtige Komplikationen infolge der frühen Verbindung dieser Heiligungsriten mit den Vegetationskulten vermoge der Tendenz der letzteren ein, andere, ihnen ursprünglich fernliegende Kultzwecke sich anzugliedern. Ein solcher Vorgang kann dann in der gewöhnlichen Form des Bedeutungswandels durch Verschiebung der Motive schließlich den eigentlichen Ackerkult ganz zum Verschwinden bringen, während einzelne Elemente desselben in dem ihn überdauernden Heiligungskult zurückbleiben. Dies ist in der Tat der gewöhnliche Weg, auf dem die Jenseitskulte überhaupt zu entstehen pflegen. Für die Zeremonie des Gottessens ist aber diese Interferenz mit den Vegetationskulten deshalb noch von besonderer Bedeutung, weil diese aus ihrem spezifischen Zweckgebiet heraus eine Art des Opfers erzeugen, dessen äußere Form dem die Heiligungszeremonie einleitenden Opfer gleicht und daher im Kultus selbst mit ihm zusammenfließen kann. Jenes Vegetationsopfer bezweckt die Tötung der alten Vegetationsdämonen oder Vegetationsgotter und ihre Wiederbelebung im neuen Jahr, wozu in den Sonnenwendfesten die Tötung der alten und die Er-

weckung der neuen Sonne kommt¹⁾). Auch diese Formen des Opfers reichen in den vorreligiösen Dämonenkult zurück, als deren Rudimente sie uns in den bekannten europäischen Saat- und Erntebrauchen begegnen. Auf der Grenzscheide zwischen Dämonen- und Gotterkult stehen sodann die großen Jahresfeste der Puebloindianer. Vollig zu Gotterkulten sind sie bei den alten Mexikanern und in den antiken Vegetationskulten, dem Tamuzd- und Sakäen-, Saturnalien- und Adonisfest, endlich in den Isis- und Attismysterien geworden. In allen diesen Fällen waren aber bereits Verbindungen mit den Jenseitskulten eingetreten, durch die sich auch die Opfermotive vermischte hatten. Doch selbst da, wo diese rein erhalten sind, handelt es sich nirgends um eine von ihrem Ursprung an symbolische Handlung, sondern die Tötung des alten Vegetationsgottes ist, so gut wie der Erntetanz und die Regenzeremonie, zunächst ein Zauber: die alten Vegetationsgeister müssen untergehen, damit die neuen ihre Tätigkeit beginnen. In die Opferbräuche, die dieser Verjüngung der Natur dienen, werden jedoch vermöge der Verbindung mit den alten Seelenkulten leicht auch jene andern Bräuche assimiliert, die in der Heiligung der Kultgenossen durch das genossene Opfer ihr Motiv haben. Das Opfer des den Gott vertretenden Tieres oder Menschen um der Heiligung durch den Genuß seines Fleisches willen, und das Opfer, bei dem im Sinne des Vegetationszaubers der alte Vegetationsgott getötet wird, sie fließen in eine einzige Opferhandlung zusammen, sobald die Gottheit, die beides bewirkt, als die nämliche aufgefaßt wird. Nun wird der alte Gott getötet, damit er verjüngt wieder auferstehe und in der Natur neues Leben erwecke; und gleichzeitig genießt der Opfernde von dem getöteten Gott, um sich selbst mit göttlicher Kraft zu erfüllen. Diese Vereinigung bewirkt übrigens nicht nur in den Kulturen selbst eine Vermengung der Motive, sondern sie veranlaßt leicht auch den Mythologen und Religionspsychologen, unter dem Begriff des »Gottessens« Erscheinungen von wesentlich abweichender Bedeutung zusammenzufassen²⁾. Dennoch scheiden sich beide Opferformen darin, daß

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 535ff.

²⁾ Dies gilt insbesondere auch von der lehrreichen Zusammenstellung der hierher gehörigen Erscheinungen, die J. G. Frazer im fünften Teil seines »Gol-

bei dem reinen Vegetationsopfer das Essen des Opfers, das den Hauptbestandteil des Heiligungsopfers ausmacht, fehlen kann, sowie auch darin, daß beide nur während eines gewissen mittleren Stadiums ihres Verlaufs zusammengehen. Die dauerndste, in ihren Vorstufen bis in den primitiven Animismus und Totemismus zurück- und zu den höheren Seelenkulten der Kulturreligionen emporreichende Form ist die des Genusses zunächst zum Zweck der Stärkung der eigenen seelischen Kräfte, dann zu dem der Heiligung und schließlich zu dem der Vergottlichung. In sie greift die andere Opferform der Tötung eines Vegetations- oder Jahresgottes zum Zweck der Erneuerung der Vegetation nur in jenem mittleren Verlaufe ein, wo sich beim Aufblühen der Ackerkulte die Gotterkulte der alten Vorstellung der Seelenaneignung bemächtigen, um sie allmählich zum Motiv der vollendeten Heiligung zu erheben. Nachdem dies geschehen, überdauert aber der so gewonnene neue Inhalt die Ackerkulte, die höchstens in dürrtigen Resten neben ihm fortbestehen. So ist es eine der bemerkenswertesten Erscheinungen in der Geschichte des religiösen Kultus, daß gerade die höchste Form der Heiligung, diejenige, in der der Mensch das nicht weiter zu überbietende Ziel der völligen Vereinigung mit der Gottheit zu erreichen hofft, in ihren tiefsten Wurzeln bis in die frühesten Anfänge des vorreligiösen Kultus zurückreicht. Das nimmt natürlich dieser Form nichts von ihrem Wert in der Stufenfolge der religiösen Bildungen. Vielmehr zeigt sich darin nur, wie fest verwachsen jene höchste Erscheinung der Heiligung mit den allgemeinen seelischen Motiven ist, die den Menschen zu jeder Zeit bewegt haben.

Unter den Kultformen, die der mittleren Phase dieser Entwicklung angehören, gibt es eine Festfeier, bei der diese Komplikation der Motive besonders augenfällig ist: die Feier der Saturnalien und der ihnen verwandten Feste. Der ganze Verlauf der Feier, vor allem die Bekränzung des Festkönigs mit einer Krone aus Feldkräutern, weist auf einen einstigen Vegetationskult hin, der wohl

den Bough« gegeben hat. Dieser in Anbetracht der tatsächlichen Vermengung der Motive entschuld bare Fehler schmalert natürlich nicht das Verdienst, das sich Frazer durch die Aufzeigung der großen, alle Kulturstufen umfassenden Verbreitung dieser Kultbrauche erworben hat.

von frühe an von Scherz und Spiel begleitet war, bei dem aber doch der ernste Hintergrund magischer Handlungen, namentlich das Menschenopfer, ursprünglich den Hauptinhalt bildete. Gerade auf jener Zwischenstufe, auf der es einen Teil seiner ersten Bedeutung noch bewahrt hatte, wie das zu Jesu Zeit wahrscheinlich für das persische Sakaenfest zutraf, bietet nun die Kreuzigungsgeschichte jene früher geschilderte Übereinstimmung mit einer solchen Festfeier, die unmöglich als eine zufällige angesehen werden kann¹⁾. Wie ungeheuer ist aber dem gegenüber der Bedeutungswandel, den dieser in den blutigen Ernst hineingetragene Scherz erfahren sollte! Kein anderer Teil der Leidensgeschichte hat so gewaltig auf die christliche Tradition eingewirkt wie eben diese einem überlebten, zum Spiel gewordenen Kultus entnommenen Zuge. Wie sich das Bild des Erlösers mit der Dornenkrone unauslöschlich der Überlieferung einprägte, so hat vielleicht nichts so sehr der Vorstellung des Herrschers über die jenseitige Welt eine so eindringliche Kraft verliehen, wie die des ans Kreuz geschlagenen Heilands, in welchem das alte anstoßig gewordene Menschenopfer, bei dem ein gemeiner Verbrecher den Stellvertreter der Gottheit spielte, abgelöst wurde durch das Bild der Selbsthingabe eines Menschen, der nach dem Glauben der Christen die Gottheit selbst war. Hatte damit das Menschenopfer den weiten Kreis der Entwicklungen durchlaufen, der in den dunklen Tiefen des animistischen

¹⁾ Vgl. oben S. 254f. und A. Jeremias, *Babylonisches im Neuen Testament*, S. 20ff. Zahlreiche Parallelen der Saturnalien und der andern von ihnen zu den Vegetationskulten hinüberleitenden Feste hat J. G. Frazer gesammelt (*The golden Bough*³, VI, p. 306ff.). Zugleich ist zu beachten, daß in diesem Fall die Mischung von Motiven, die ganz verschiedenen Phasen in der Entwicklung der Saturnalienfeier angehören, für einen historischen Kern dieses Teils der Passionsgeschichte spricht. So das in die Anfänge des Kultus zurückreichende Menschenopfer, die jedenfalls erst einer späteren Phase angehörende Verspottung des erwählten Festkönigs, die die frühere kultische Heiligung ablöste, und endlich das vermutlich zuletzt gebliebene Volksprivilegium der Freibittung eines Gefangenen. Es wurde psychologisch schwer begreiflich sein, wie eine rein mythische Legende aus einer solchen ganz verschiedene Stadien umfassenden Übertragung entstanden sein konnte, während diese Mischung verständlich wird, wenn man erwägt, daß hier jüdischer Festbrauch und Reminiszenzen, die ein bunt zusammengeworfener Volks- und Soldatenhaufe aus heimischen Brauchen in die Vorgänge hineintrug, in einer wirklichen Handlung zusammengefloßen sind.

Zauberglaubens begonnen, so fugte sich nun dieser letzten Umwandlung des objektiven Opferbegriffs in den subjektiven der Selbstaufopferung auch die neue Bedeutung, die das christliche Opfermahl gewann. Auch in ihm kehrte eine uralte, in den vorreligiosen Kultus zurückreichende kultische Form wieder. Denn noch einmal bildete hier das Essen des Gottes den Inhalt der Feier, und dieses Essen galt, wie in allen höheren Seelenkulten, als Mittel der geistigen Vereinigung mit der Gottheit. Indem aber das Abendmahl zugleich als ein Gedächtnismahl an den dereinst als Heilbringer gekommenen Gottmenschen eingesetzt wurde, gewann es den Wert eines Symbols, das in dem Maße aus seiner ursprünglich magischen in eine ideale Bedeutung übergehen konnte, als in dem Bild seines Stifters an die Stelle des Gottes der Mensch trat, in welchem die höchste der menschlichen Eigenschaften, die Selbsthingabe an ein sittliches Ideal, verkörpert gedacht wurde.

4. Die religiöse Bedeutung der Kultlegende.

a. Allgemeine Entwicklung der Kultlegende.

Im Zusammenhang mit den Formen des Göttermythus, denen sie entweder selbst angehört, oder denen sie durch die Übertragung des ganz oder teilweise mythischen Charakters der Erzählung auf eine menschliche Persönlichkeit nahesteht, ist die Legende oben bereits erörtert worden (S. 217ff.). Hier ist daher nur noch der religiösen Bedeutung zu gedenken, die ihr in der spezifischen Form der Kultlegende zukommt, und durch die sie sich wesentlich von der analogen, aber ihr bei weitem nicht gleich kommenden Stellung der Kultgöttersage unterscheidet. Während nämlich die letztere nach ihren früher (S. 210ff.) geschilderten Eigenschaften, ähnlich dem Hymnus, an den sie zumeist sich anschließt, eine Zugabe zu einem schon vorhandenen Gotterkult zu sein pflegt, bildet die Kultlegende selbst die Grundlage eines Kultes, so daß alle diesem eigenen Gebets-, Opfer- und Heiligungsriten durchaus von dem Inhalt der das Leben einer göttlichen Persönlichkeit schildernden Legende bestimmt sind. In diesem Sinne ist die Kultlegende immer zugleich die anschauliche Darstellung einer bestimmten religiösen

Grundanschauung, die in dem Leben und Wirken einer gottlichen Persönlichkeit ihren Ausdruck findet. Darum ist es zwar nicht ausgeschlossen, daß innerhalb einer Volksgemeinschaft mehrere Kultlegenden nebeneinander vorkommen. Aber die einzelne entspricht stets nur einem einzigen, in bestimmten Riten und liturgischen Formen ausgebildeten Kultus. Auch wird eine solche Konkurrenz im allgemeinen mit der Entwicklung der Kulte seltener, oder es ordnen sich mindestens die andern einem einzigen Hauptkult unter, dem sie dann auch in ihren rituellen Formen folgen. Darin liegt zugleich ausgesprochen, daß die Existenz einer Kultlegende durchaus an die höheren Stufen der religiösen Entwicklung gebunden ist. Demzufolge sind die Herakles- und die Theseuslegende überhaupt keine Kultlegenden. Die Demeterlegende ist eine solche, aber keine ausschließliche: der in Eleusis Geweihte konnte auch an den orphisch-dionysischen Mysterien teilnehmen. Die Christuslegende dagegen ist für den Christen in dem Sinne allein herrschend, daß sie allen andern religiösen Legendenbildungen, die neben ihr vorkommen, nur in der Unterordnung unter die Hauptlegende und deren Träger Raum läßt.

Nicht jede Religion, der wir aus sonstigen Gründen eine hohe Stellung anweisen, hat jedoch Kultlegenden in diesem spezifischen Sinne hervorgebracht. Ansätze sind zwar überall in den großen Naturreligionen der Alten Welt zu finden. Auch pflegen die Vegetationskulte mit ihren dramatischen Darstellungen des Lebens und Sterbens des Jahresherrn und den daran sich schließenden Vorstellungen von der Wanderung der Seele ins Jenseits das Grundthema beginnender Kultlegenden zu bilden. Die Hellenfahrt der Istar, die Adonislegende tragen so in vielem schon die Züge echter Kultlegenden an sich. Dagegen steht die nomadisierende Lebensweise, wie der Entwicklung der Vegetationskulte, so auch der einer an diese gebundenen Kultlegende im Wege. So haben die Israeliten eine Vater- und eine Prophetensage; aber es fehlt ihnen die Kultlegende. Jahwe selbst, der in seinem unveränderlichen Wesen keine Geschichte hat, deren der Gott der Legende bedarf, ist selbst der Hüter seines Kultus, und die Propheten sind die Verkünder seiner Gebote. Das Bedürfnis nach einer dem Menschen durch ihr eigenes

Leben und Leiden näher tretenden Gottheit ist erst in einer späteren Zeit in dem jüdischen Volke erwacht, und es hat in den Messiasverkündigungen der Propheten den heilbringenden Gottmenschen in die Zukunft verlegt, damit aber auch in ein Gebiet entruckt, wo die Legende von der apokalyptischen Dichtung abgelöst wird.

In der Geschichte des dem Menschen als Helfer und Erretter in menschlicher Gestalt nahenden Gottes, wie ihn die Kultlegende der Orientalen und der Griechen in der Periode des Hellenismus entwickelt hat, bietet nun in erster Linie das Verhältnis zu den Vegetationskulten, aus denen jene Legenden erwachsen sind, und sodann der Grad und die Art, wie der Gott an dem menschlichen Leben und Leiden teilnimmt, die Gesichtspunkte für die Beurteilung des religiösen Wertes dieser Kulte. Hier stehen auf der einen Seite die Attis- und die Osirislegende, beide noch tief eingetaucht in das Medium der die Vorgänge der Befruchtung, der Reifung der Saaten und des Absterbens der Natur umgebenden Mythen. Besonders in der Osirislegende treten aber noch andere Züge hervor, die ihr einen tieferen Sinn geben, indem sie den Gott nicht bloß zum Begründer der Kultur und der Sitte, sondern nach seinem Leiden und Sterben zum Vermittler zwischen der jenseitigen und der irdischen Welt machen, als der er sich zum Herrscher und Richter des Jenseits erhebt. Wie uns in der Zerreißung des Osiris und in der den verschwundenen Bruder und Gemahl aufsuchenden Irrfahrt der Isis unverkennbare Parallelen zur Dionysos- und Demeterlegende entgegentreten, so vereinigt daher diese Legende offenbar die Züge eines Vegetations- und eines Seelenkultes; und in diesem doppelten Sinne mögen wohl auch bei den Kultfesten, wie der Bericht des Plutarch erschließen läßt, die Gotterschicksale mimisch und dramatisch dargestellt worden sein (Plutarch, *De Iside et Osiride*, 12—20). Zugleich zeigt aber dieser Bericht, wie hier der Seelenkult dem mit ihm verbundenen Vegetationskult das für beide wertvollste Motiv, das des sterbenden und wiedererstehenden Gottes, entnommen hat. Der Jahresgott, der im Herbst verschwindet, um mit neu sprossender Saat wiederzukehren, wird zum Heilsgott, dessen Sterben und Wiedererstehen den Weg zeigt, den er die Seele führen wird, um sie aus den Schrecken des Todes zu retten. Wie die Osiris-

so bieten die Attis- und die Dionysoslegende die nämliche Verbindung der Motive und deren allmählich eingetretene Verschiebung im Sinne des Seelenkults. Von diesen auf dem Boden der Ackerkulte erwachsenen Heils- und Gotterkulten der hellenistisch-romischen Zeit scheidet sich endlich nach seinem Ausgangspunkt wie zum Teil nach seinem religiösen Inhalt der Mithradienst. Als ursprünglicher Hirtengott entbehrt Mithra der an die Vegetationsgotter gebundenen orgiastischen Bestandteile, und in seiner Verbreitung als Kriegsgott der römischen Legionäre läßt er in seinem Kult die Richtung auf das Jenseits zurücktreten, obgleich er sich auch hier dem allgemeinen Zug der Zeit schließlich nicht entziehen kann (vgl. oben S. 241 f.).

b. Die Christus- und die Buddhalegende als Kultlegenden.

Die Christuslegende hat, wie wir sahen, die Gestalt des sterbenden Gottes ebenso wie die Richtung auf eine jenseitige Welt mit den Legenden gemein, die aus der Vereinigung von Acker- und Seelenkulten hervorgegangen sind; aber sie gleicht der Mithralegende darin, daß sie von den orgiastischen Zügen, die an die zeugenden Kräfte der Natur gebunden sind, nichts enthält. Diese sind in ihr vielmehr zu der die Vergottlichung der Seele begleitenden religiösen Ekstase vergeistigt; und es sind damit zugleich die niederen mythologischen Nebenmotive, die auch der Mithralegende anhaften, abgestreift. Sie hat nur solche Züge des Zaubers und Wunders zurückbehalten, deren die Legende überall bedarf, um die Gestalt ihres Helden auch während seines irdischen Lebens ins Übermenschliche zu erheben. So vereinigt die Christuslegende die bedeutsamsten Eigenschaften jener andern Kultlegenden: die Gestalt des leidenden Gottes, der selbst den äußersten Grad menschlichen Leidens, den Tod, erduldet, und die Gestalt des Erlösergottes, dessen wohlthätiges Wirken ganz und allem dem Heil der Seele zugewandt ist. Dieses zweite Motiv wird in ihr um so wirksamer, als es die durch den Erlösergott vermittelten himmlischen Güter in einen scharfen Gegensatz bringt zur Vergänglichkeit und Nichtigkeit irdischer Güter. Hierzu tritt endlich ein dritter bedeutsamer Unterschied: die Helden jener Legenden sind Gotter, die zur Erde kommen,

um den Menschen als Helfer und Troster zu nahen. Hier ist der Held ein auf Erden geborener Mensch, dessen gottliche Heilsmission erst durch sein Leben und Sterben offenbar wird. So bilden jene mythologischen Kultlegenden Nebenformen der mythologischen Göttersage. Die Christuslegende dagegen ist eine historische Sage, die zwar, wie alle historischen Sagen, mythologisch ausgestaltet ist, der aber die wichtigste Eigenschaft der letzteren, eine hinter ihr stehende wirkliche Persönlichkeit, nicht fehlt. Der Glaube an die Wirklichkeit eines Osiris und Mithra steht und fällt mit dem Glauben an den gesamten Götterkreis, von dem sie sich abgelöst haben. Die Christuslegende wurzelt in der historischen Überlieferung, die in den wesentlichsten ihrer Bestandteile trotz ausschmückender Mythen den Charakter der Glaubwürdigkeit an sich trägt. So wird man denn auch, abgesehen von den sonstigen inneren Eigenschaften und den äußeren Bedingungen, das entscheidende Motiv, das dem Christentum in dem Streit der Kulte, der seine Entstehung begleitete, den Sieg verlieh, schließlich darin erblicken dürfen, daß der Held der Christuslegende als wirklicher Mensch unter andern Menschen gelebt hatte, während die Träger der andern Kultlegenden Erzeugnisse der mythologischen Phantasie waren, von deren Leben kein glaubhafter Zeuge berichten konnte. Dazu kommt, daß gerade der durch den Kontrast mit der Unsterblichkeit der Gotter wirksamste Zug der Legende, der des sterbenden Gottes, hier gleichfalls kein bloßes mythologisches Bild, sondern Wirklichkeit ist. Und wie endlich das jüdische Messiasideal eine Projektion des heilbringenden Gottes in die Zukunft gewesen, so konnte sich vielleicht schon Jesus selbst, und konnten vor allem die vom Judentum herkommenden Christen der Urgemeinde in ihm den zum Leben erwachten Messias erblicken¹⁾. Um so näher lag es dann aber, diese Messiasidee jenen Kultlegenden von den aus himmlischer Höhe zur Erde gekommenen und schließlich wieder zum Himmel zurückkehrenden Gottern anzugleichen, da diese Vorstellungen ohnehin schon den jüdischen von dem Messias als dem in den Wolken des Himmels nahenden gottlichen Menschen ver-

¹⁾ H. J. Holtzmann, Das messianische Bewußtsein Jesu, 1903. Paul Fiebig, Der Menschensohn, Jesu Selbstbezeichnung, 1901.

wandt waren (Dan. 7, 13f.). So erscheint hier nach allen Seiten hin die Christuslegende als der in geschichtliche Wirklichkeit verwandelte Mythos; und, wie der von seinen Jüngern bezeugte Jesus selbst, so wird nun auch der aus dem Mythos in dieses Leben hingebgewanderte himmlische Ursprung samt der Rückkehr zum Himmel als Wirklichkeit geschaut. Dies um so mehr, je geläufiger in dieser Zeit den Gläubigen aller Kulte das Bild des herabgestiegenen erlosenden Gottes war. Es ist der Unterschied der historischen und der mythischen Heldensage, der sich hier im Gebiet der Kultlegende wiederholt. Wenn aber bereits die gewöhnliche historische Sage die Glaubwürdigkeit, die sie ihrer geschichtlichen Grundlage verdankt, unaufhaltsam auch ihren mythischen Elementen mitteilt, wie viel mehr muß hier die historische der mythologischen Kultlegende an dauernder Wirkung überlegen sein!

Es gibt nur noch eine Legende, die es, als Erzählung des Lebens, der Taten und Aussprüche eines göttlich verehrten Menschen, in dieser historischen Beglaubigung mit der Jesuslegende aufnehmen kann: die Buddhalegende. Doch diese Legende ist ursprünglich keine Kultlegende. Daran darf der Umstand nicht irre machen, daß die Geburtsgeschichte des Buddha ihrem Gedankengehalte nach mit der Geburtsgeschichte Jesu übereinstimmt. Daß der Gott, der auf Erden weilt, nicht wie andere Sterbliche gezeugt und geboren sein könne, ist ein verbreitetes Legendenmotiv, das uns schon in der Geburtsgeschichte der Götter begegnet, und das, wo eine historische Persönlichkeit samt der Tradition über ihre Eltern und ihre Familie den Inhalt des Mythos bildet, wie bei Jesus und Buddha, natürlich auch einer solchen Geburtsgeschichte trotz des Wunders, das sie umgibt, eine gewisse historische Glaubwürdigkeit zu verleihen sucht. Als das beinahe selbstverständliche Mittel dazu bietet sich die *Conceptio immaculata*. Sie bildet in der Tat auch das einzige *Tertium comparationis* beider Legenden. Die näheren Umstände sind aber so abweichende, daß diese psychologisch wohlmotivierte Übereinstimmung historische Beziehungen nicht wahrscheinlich macht¹⁾. So reich darum hier die Geburts-

¹⁾ Über die Geburtsgeschichte Buddhas vgl. Bd. 4², S. 163. Über angebliche historische Beziehungen zwischen Jesus- und Buddhalegende oben S. 244 ff., 248 Anm.

wie die weitere Lebensgeschichte Buddhas mit Zügen ausgestattet ist, die teils dem älteren Naturmythus, teils und besonders der Wunder- und Zauberwelt der indischen Marchendichtung entlehnt sind, so fehlt doch dieser Geschichte völlig der Charakter einer Kultlegende. Sie ist, abgesehen von den einzelnen phantastischen Ausschmückungen, eine verhältnismäßig einfache Lebensgeschichte, durchaus der Motive entbehrend, die einen Kult gestalten konnten, in welchem sich Leben und Leiden des Gottes oder Gottmenschen spiegeln. Daß das Andenken, das Grab und die Reliquien Buddhas kultische Verehrung genießen, ist ein Zug, der sich an jede geheiligte Persönlichkeit heftet, der aber ganz davon unabhängig ist, ob diese im übrigen Gegenstand eines Kultes wird. Ebenso sind die Dogmen der buddhistischen Kirche Lehren, die unmittelbar dem Buddha selbst zugeschrieben werden, wie denn auch viele von ihnen wahrscheinlich von ihm herrühren. Demgegenüber gelten der christlichen Kirche die einzelnen sakramentalen Handlungen, allen voran Taufe und Abendmahl, als Wiederholungen der wichtigsten Handlungen aus dem Leben Jesu, und die Kultfeiern des Festjahres sind in ähnlichem Sinne Wiederholungen der Hauptereignisse dieses Lebens, wie die alten Mysterienkulte Darstellungen der einzelnen Hauptakte einer mythologischen Götterlegende gewesen waren.

Dieser fundamentale Unterschied der beiden größten Kulturreligionen der Erde begreift sich, wenn wir uns die Ursprungsverhältnisse beider vergegenwärtigen. Der Buddhismus ist die Frucht einer philosophischen Bewegung, die in Indien längst eingesetzt hatte und auf eine Überwindung teils des alten Naturmythus, teils des populären Zauber- und Dämonenglaubens abzielte. Daß sich der Buddhareligion selbst dieser Zauberglaube wieder bemächtigte, war eine notwendige Folge der Assimilation dieser Religion durch die im Volke lebenden Vorstellungen, vermochte aber die Spuren jenes philosophischen Ursprungs nicht zu verwischen. So ist denn diese Religion durch und durch intellektuell gerichtet. Die Erkenntnis der Wahrheit bildet das Ziel alles menschlichen Strebens. Die Heilstat Buddhas besteht darin, daß er diesen Weg zur Wahrheit in der Meditation und in der Askese zeigt.

Indem in ihnen der Mensch dem Sinnlichen abstirbt, lernt er die aus dem Denken stammenden geistigen Werte als die einzigen bleibenden erkennen. Das eigene Selbst in diesen bleibenden geistigen Werten aufgehen zu lassen, darauf ist daher das Bemühen des buddhistischen Asketen gerichtet. Solange er es nicht vermag, bleibt er an den Körper und seine Leiden gebunden, und er muß so lange wiedergeboren werden, bis er alle Fesseln abgestreift hat, die ihn an das sinnliche Dasein ketten. Hier ist es dann die Seelenwanderung, die der Buddhismus dem älteren Brahmanismus zur Ausmalung dieser Kette der Wiedergeburten entnimmt. In dieser Richtung auf den bleibenden Wert der im Erkennen erworbenen geistigen Güter ist aber der Buddhismus weder atheistisch, noch fehlt ihm der Unsterblichkeitsglaube, wie man, am Maße christlicher Vorstellungen messend, ihm vorwirft. Wie der Leib des Menschen sich in seine Elemente auflöst, so ist sein Denken und Tun vergänglich. Doch sein Geist, der in dem bleibenden Ertrag dieses Denkens und Tuns besteht, ist unvergänglich. Er bildet einen Teil der ewigen Wahrheit, die als Wirkung des Denkens die fortwährend entstehenden und wieder verschwindenden Handlungen dieses Denkens überdauert. Darum gibt es nach Buddha keine persönliche Unsterblichkeit und keinen persönlichen Gott. Wohl aber gibt es eine unpersonliche Unsterblichkeit, die in der unbegrenzten Fortdauer der Früchte der Erkenntnis, und einen unpersonlichen Gott, der in der unvergänglichen Wahrheit selbst besteht. Wenn das Ich aus dem Kreis der Wiedergeburten in das Nirwana eingeht, so bedeutet dies also nicht, daß es vernichtet, sondern daß es in jenen allgemeinen Geist aufgenommen wird, der alle Erkenntnis als unveränderlich bleibende Wahrheit umfaßt. Darum ist das Nirwana wohl die Negation alles Werdens und Strebens, aber es ist nicht die Negation des Seins. Vielmehr ist es der Inbegriff alles wahren Seins, das in seinem der Vergänglichkeit des Sinnlichen entzogenen geistigen Wesen Gott ist. Zwar fehlt auch dieser Religion des reinen Intellekts nicht ganz das Moment des Fühlens und Wollens, das sich nun einmal aus der menschlichen Natur nicht ausmerzen läßt. Doch beide gehen hier auf in dem Streben nach Erkenntnis und in der Hingabe derer, die den

Weg zu ihr gefunden haben, an die Pflicht, andere den gleichen Weg zur Wahrheit zu führen.

Wie anders das Christentum! Sein Ursprung liegt zunächst abseits von den philosophischen Strömungen, die es umgeben, und die erst später einen wachsenden Einfluß auf seine Lehrgestaltung gewinnen. An sich ist es aber, wie jede aus ursprünglichen religiösen Trieben hervorbrechende Bewegung, ganz und gar eine Religion des Gefühls und des Willens. So betätigt sich in ihm, ähnlich wie in den meisten Kulturen der gleichen Zeit, nur stärker und ungetrübt durch fremde, den alten Acker- oder Nomadenkulturen entstammende Beimengungen, ein lebendiges Bewußtsein des Wertes der Persönlichkeit und ihres im Fühlen und Wollen zum unmittelbaren Ausdruck kommenden selbständigen Daseins. Darum verlangt es einen persönlichen Gott, eine persönliche Unsterblichkeit und einen Erlöser, der ihm nicht bloß Lehrer und Wegweiser, sondern durch sein eigenes Leiden und Sterben Helfer in der Not und Erretter vom Tode ist. Das höchste Gut endlich ist ihm nicht die Tugend des Erkennens, sondern die des Gemüts, die Liebe, die es in unendlicher Steigerung auf die Gottheit und, gesteigert und vermenschlicht zugleich, auf den Erlöser überträgt. In allem dem bewegt sich das Christentum im vollen Gegensatz zur Lehre Buddhas. Weder liegt aber dieser Gegensatz darin, daß der Buddhismus eine atheistische und das Christentum eine theistische, noch auch darin, daß jener eine pessimistische, dieses eine optimistische Religion wäre. Beides ist falsch. Der wirkliche Gegensatz liegt vielmehr darin, daß das Ideal des Buddhismus die höchste Frucht des Erkennens, die Wahrheit, das des Christentums die höchste Betätigung des Gefühls, die Liebe ist. So unpersonlich nun und in ihrem objektiven Wesen nur in entfernter Annäherung unserem Erkennen erreichbar die Wahrheit, so persönlich und im letzten Grunde für uns außerhalb der Beziehungen von Mensch zu Mensch undenkbar ist die Liebe. Darum liegt über der Religion Buddhas die Entsagung, über dem Christentum die Hoffnung als vorherrschende Stimmung ausgebreitet. Doch die Entsagung ist so wenig wertlos wie die Hoffnung, sondern jeder dieser Affekte hat seine berechnete Stellung in der Skala menschlicher Wert-

gefühle. So weit voneinander ablegend darum diese Weltanschauungen sein mögen, das allgemein Menschliche ist beiden gemeinsam; und so wenig das Motiv der Liebe dem Buddhismus, so wenig fehlt das der Entsagung dem Christentum ganz. Deshalb ist es zwar eine Verirrung, wenn man das christliche Abendland mit jener Religion des fernen Ostens beglücken will. Aber nicht minder sollte man sich hüten, die Religion Buddhas für eine ethisch minderwertige Gestaltung religiösen Denkens zu halten. Beide Religionen sind so verschieden wie die geistigen Atmosphären, denen sie angehören. Eben darum entziehen sich beide einem absoluten Maß der Vergleichung, und die Möglichkeit ist natürlich nicht zu bestreiten, daß dereinst einmal in einer fernen Zukunft eine Zeit kommen kann, in der sich das erhabene Wahrheitsideal des indischen Asketen mit dem christlichen Persönlichkeitsideal der hingebenden Liebe zu vereinigen strebt.

Sind ihrem Wesen nach die Werte dieser beiden mächtigsten Religionen der Erde unvergleichbar, so muß nun aber unsere Wertbeurteilung anders ausfallen, wenn sie nicht bloß den idealen Gehalt, sondern die spekulativen und die mythologischen Bestandteile ins Auge faßt, die die unzertrennlichen Begleiter jeder Religion sind. Wo die Spekulation vorwaltet, wie in der esoterischen Lehre Buddhas, da verfällt die Dogmatik dieser Wahrheitsreligion mit ihren drei Arten des Leidens, ihren vier Stufen der Wahrheit, ihren acht Pfaden der Erkenntnis in subtile Unterscheidungen ohne ethischen Wert. Wo dagegen die Phantasie die Oberhand gewinnt, wie in der volksmäßigen Buddhalegende, da verschwindet der religiöse Gehalt in der Zauberphantastik indischer Marchendichtung. Daß es an der Neigung hierzu auch bei der Jesuslegende nicht gefehlt hat, das bezeugen uns manche der neutestamentlichen Apokryphen¹⁾. Wenn in den kanonischen Schriften diese Bestandteile auf ein bescheidenes Maß zurückgedrängt sind, so ist das natürlich kein Zufall. Aber schwerlich beruht es darauf, daß solche Zugaben

¹⁾ Charakteristisch sind hier durch ihre Marchenepisoden besonders das sogenannte Protoevangelium des Jacobus und die Kindheits erzählung des Thomas, sowie die apokalyptisch-phantastischen Bestandteile der gnostischen Evangelien. Vgl. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, 1904 Über die mythologischen Bestandteile der Buddhalegende vgl. oben S. 247f.

um ihrer selbst willen abgewiesen wurden. Was sie fernhalten mußte, das waren vielmehr eben die Eigenschaften, die die Jesuslegende zu einer Kultlegende gemacht haben: die Konzentration der religiösen Bedeutung dieser Persönlichkeit auf jene Momente der Lebens- und Leidensgeschichte, die im Kultus fortan dem Gemut des Christen als magische Symbole des Gedankens der hingebenden Liebe und der durch sie gewonnenen Erlösung vorgeführt wurden. Gegenüber diesen die religiöse Grundstimmung ausdrückenden Motiven erscheinen jene Ausschmückungen als heterogene Beimengungen, die ganz und gar dem Intellekt angehören und seinen Versuchen, der Gottheit mit den Hilfsmitteln des Verstandes und der Phantasie nahezukommen. Das ist auch der tiefere Grund, weshalb solche mythologische Abirrungen der Jesuslegende durchweg auf den Gnostizismus als ihre Quelle zuruckfuhren, eine Richtung, die in ihrer Tendenz, die Religion als die höchste Tat des Intellekts zu begreifen, dem Buddhismus wesensverwandt ist. Denn der Intellekt gibt sich, während er Allegorien zur Verdeutlichung seiner Begriffe kunstlich erfindet, zugleich einem Spiel phantastischer Vorstellungen hin, das die geschichtliche Wirklichkeit mit Zaubertaten und Wundern umstrickt. Hatte darum die Gnosis gesiegt, so wurde die Jesuslegende schwerlich viel anders ausgefallen sein als die Buddhalegende.

Aber noch in einer andern Beziehung zeigt sich hier die Religion des Gefühls und des Willens der des Intellekts uberlegen: in der Anwendung auf das Handeln, und in dem Rat, den sich der Mensch in den Bedrängnissen des Lebens bei seiner Religion holen kann. Die Motive der Selbstbehauptung der Persönlichkeit und der hingebenden Liebe bedürfen keiner Interpretation, um sie in allen Lebenslagen zu Regulativen des Handelns zu machen. Dem gegenüber ist das Ideal der Erkenntnis, die reine, luckenlose Wahrheit, ein Jenseitsideal, das in der wirklichen Welt weder erreichbar ist, noch ein Maß abgibt, an dem man die Dinge messen kann. Höchst bezeichnend tritt uns darum dieser praktische Unterschied zwischen der Religion des Intellekts und der Religion des Gefühls in den praktischen Lebensregeln und Ratschlägen vor Augen, die den Stiftern dieser beiden Religionen zugeschrieben werden. Jesus wie

Buddha haben sie mit Vorliebe in Gleichnissen und Parabeln niedergelegt. Denn das Gleichnis macht, wie Buddha einmal bemerkt, leichter als die unverhüllte Lehre die Wahrheit dem allgemeinen Verstandnisse zugänglich. Doch die Probe dieser praktischen Anwendung besteht der Buddhismus nicht. Die Gleichnisse Buddhas und die von ihm nicht selten an ihrer Statt verwendeten Fabeln atmen im allgemeinen den Geist eines flachen Utilitarismus, dem selbst stark egoistische Motive nicht fern liegen¹⁾. Das ist begreiflich genug. Eine Ethik, die wesentlich eine des reinen Intellekts sein will, hat sich noch stets gegenüber den wirklichen moralischen Motiven des Menschen als unzulänglich erwiesen. Das Ideal der absoluten Wahrheit ist aber in seiner abstrakten Allgemeinheit so unbestimmt, daß schon bei den konkreten Fragen des Erkennens und vollends bei denen des Wollens und Handelns seine Hilfe versagt.

Schließlich ist nicht zu übersehen, daß der Ausbreitung des Christentums eine Eigenschaft zu statten kam, die auch für seine Stellung in dem Ganzen der religiösen Entwicklung von der höchsten Bedeutung ist. Abgesehen davon, daß seine Kultlegende eine historische Legende ist, hat sie mit den andern, mythologischen Kultlegenden der gleichen Zeit nicht nur die Hauptmotive, sondern auch die kultischen Hilfsmittel gemein. So die wesentlichsten Teile des Rituals: die Reinigungen, die Reste des Opferkultus, endlich die spezifischen Heiligungszeremonien mit ihrer Kulmination in dem die Gemeinschaft mit der Gottheit herstellenden Opfermahl. Übereinstimmend ist aber ihre Quelle auch darin, daß diese Kultlegende den Höhepunkt einer Entwicklung bildet, die in ihren Anfängen bis tief in den vorreligiösen Kultus zurückreicht. So kommt es, daß schon der primitive Mensch den Zeremonien des christlichen Kultus ein Verständnis entgegenbringt, das seinen eigenen im Kultus wie im individuellen Zauberbrauch geübten Gewohnheiten entstammt. Das Sakrament der Taufe ist dem Primitiven, der die magische

¹⁾ Vgl. K. E. Neumann, Reden Gotamo Buddhas, Bd 1, 1896, 3. Teil, S. 220ff. Besonders tritt dies da zutage, wo etwa Jesus und Buddha zufällig den gleichen oder einen ähnlichen Stoff behandeln, wie z. B. im Gleichnis von dem verlorenen Sohn (Lukas, 15, 12ff)

Reinigung bei den verschiedensten Gelegenheiten ubt, eine durchaus begreifliche Handlung. Den Wert der Erleuchtung hat er oder haben Bevorzugte seines Stammes in Vision und Ekstase schätzen gelernt. In dem Sakrament des Abendmahls wiederholen sich ihm nicht minder Handlungen, die zuweilen bei ihm schon die Stufenfolge vom Essen des Fleisches und vom Trinken des Blutes zur Aneignung fremder Kräfte bis zum Essen des Gottes zur eigenen Vergottlichung durchlaufen haben. Alle diese Handlungen sind ihm verständlich, viel verständlicher als dem heutigen Christen, der sich entweder mit ihnen als mit Geheimnissen abfindet, die menschlichem Verständnis entzogen seien, oder der sie ablehnt, eben weil sie ihm unverständlich sind. Begreiflich daher, daß nach der Versicherung der Missionare alle jene christlichen Kulthandlungen bei dem Naturmenschen keinem nennenswerten Widerstand begegnen, sondern daß sie die Hilfsmittel bieten, um sein religiöses Denken durch die Substitution der entsprechenden christlichen Vorstellungen zu lautern und an der Hand der ihm am leichtesten zugänglichen religiösen Gefühle auch seine sittliche Lebensanschauung auf eine höhere Stufe zu heben¹⁾.

Indem aber fast alle die aus Nomaden- und Ackerbaukulten und aus vorreligiosen Zauberbrauch stammenden Keime religiöser Entwicklung mehr und mehr über den Boden des sinnlichen Lebens, dem sie entstammen, hinausstreben, wird schließlich das Objekt der Religion zu einem übersinnlichen Ideal. Wenn gleichwohl die frühe schon entstandene Neigung, auch den Ursprung der Religion ins Übersinnliche zu verlegen, sie als ein Geschenk Gottes an die Menschheit oder an eine bevorzugte Kultgemeinschaft anzusehen, nicht verschwunden ist, so ist diese Verwechslung des Gegenstandes der Religion mit ihrem Ursprung freilich ein Irrtum, den nicht die historische Betrachtung einer einzelnen Religion, wie des Christentums, beseitigen kann, der aber gegenüber der Entwicklungsgeschichte der Religion überhaupt unwiederbringlich zu einem jener Wahngebilde wird, die der Rückfall in überlebte mythologische Vorstellungen da hervorbringt, wo man für das mensch-

¹⁾ C. Meinhof, Christus der Heiland auch der Naturvölker, Schriften der Berliner evang. Missionsgesellschaft (1908).

liche Denken und Handeln neben den in ihm selbst wirksamen Kräften noch andere aufzufinden sucht, die einer äußeren Wunder- und Zauberwelt angehören. So gewiß es ist, daß in den Objekten der Religion von Anfang an der Trieb liegt, aus dem Umkreis der sinnlichen Umgebung und der ihr angehörenden Motive der Furcht und des Hoffens sich zu einem transzendenten Ideal zu erheben, so unzweifelhaft ist es jedoch, daß dieser Trieb und demnach die Religion selbst dem Menschen immanent ist. Sie ist es allerdings nicht in dem Sinne, daß die Gottesidee oder irgend eine andere der im Laufe der Geschichte zur Herrschaft gelangten religiösen Ideen von Anfang an in den Menschen gelegt wäre; wohl aber in dem, daß schon vor dem Anfang der im eigentlichen Sinne religiösen Entwicklung überall in ihm die Anlagen ruhen, vermöge deren sich aus den vorreligiösen die religiösen Triebe entwickeln, und diese wiederum aus ihren niederen in ihre höheren Formen übergehen. In dieser Immanenz der Religion wurzelt endlich auch noch der Wert, welchen die den höheren Stadien der religiösen Entwicklung eigentümliche Ausbildung einer Kultlegende, und unter ihnen wieder vornehmlich die einer historischen Kultlegende, wie sie das Christentum hervorgebracht hat, besitzt. Was ihm selbst immanent ist, und was er, wenn auch unbestimmt, als religiöses Ideal in sich fühlt, das will der Mensch in menschlicher Form verwirklicht sehen. Dies leistet ihm aber nicht ein unsichtbarer überweltlicher Gott, sondern der Gott, der selbst als Mensch unter Menschen gewandelt, ihr Leben geteilt und ihre Leiden bis zum Tode erduldet hat.

III. Das Wesen der Religion.

1. Die Religion als psychologisches Problem.

Die Anfänge einer Philosophie der Religion gehen bekanntlich bis in die Anfänge der Philosophie selbst zurück. Doch die Überzeugung, daß hier der philosophischen eine psychologische Untersuchung vorangehen müsse, die zunächst über die seelischen Erlebnisse Rechenschaft gebe, welche man unter dem Gesamtbegriff

der Religion zusammenfaßt, — diese Überzeugung ist verhältnismäßig sehr neuen Datums. Freilich, latent sind irgend welche psychologische Voraussetzungen auch in den spekulativen Theorien über die Natur der Religion enthalten. So, wenn sie Schleiermacher als »Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit« definiert, oder Hegel sie als ein »Wissen des Absoluten in der Form der Vorstellung« der Philosophie als dem begrifflichen Wissen gegenüberstellt, — Bestimmungen, die zugleich auf die zwei Richtungen hinweisen, nach denen die vielen Versuche, der Religion durch allgemeine Begriffe nahe zu kommen, auseinandergehen. Auf der einen Seite verlegt man sie in das Gefühl und den Willen, auf der andern Seite in das Erkennen. Im ersteren Sinne wird sie bald aus dem Glücksbedürfnis, bald aus dem Streben nach sittlicher Vollendung, im zweiten aus der Annahme übersinnlicher Wesen, aus dem Kausalbedürfnis oder auch aus einer unmittelbaren Offenbarung des Göttlichen im menschlichen Bewußtsein abgeleitet. Dabei ist es übrigens bezeichnend, daß die einer psychologischen Interpretation näherstehenden Auffassungen meist nicht von Philosophen, sondern von Vertretern der positiven Wissenschaften herühren, und daß unter ihnen die Theologen, soweit sie nicht auf dem in der zuletzt erwähnten Definition vertretenen Offenbarungsstandpunkte stehen, mehr dem Voluntarismus, die Anthropologen mit Einschluß der Psychologen dem Intellektualismus sich zu neigen. Daraus kann natürlich nicht gefolgert werden, daß die eine oder die andere Auffassung die wissenschaftlich besser begründete sei, sondern lediglich dies, daß es verschiedene Gebiete des wissenschaftlichen Denkens sind, in denen sich beide bewegen. Der Theologe, der von den ethischen Anschauungen der höheren Religionen herkommt und nach der praktischen Richtung seines Berufs vorzugsweise der erhebenden und trostenden Wirkung religiöser Stimmungen zugewandt ist, bevorzugt naturgemäß die Gefühlsseite der religiösen Erscheinungen. Der Anthropologe und Ethnologe, dessen Interesse zunächst durch das ihm selbst Fremdartigste, durch die Vorstellungen der primitiven Völker, gefesselt wird, bringt diesen die ihm geläufigen Voraussetzungen der Vulgarpsychologie entgegen; und er tut das um so harmloser, als jene Vorstellungen

keineswegs eine Antwort auf das enthalten, was man späterhin religiöse Fragen zu nennen pflegt, sondern als sie sich auf die nächsten wie auf die fernsten Dinge, auf die Ursachen der Krankheit und die Bewegung der Gestirne ebenso wie auf das Schicksal der Seele nach dem Tode und auf eine unsichtbare, himmlische und unterirdische Welt beziehen. So entsteht denn leicht die Anschauung, die Religion sei primitive Wissenschaft; sie werde jedoch als solche allmählich von der wirklichen Wissenschaft verdrängt, um schließlich nur noch als ein nicht beweisbarer, aber auch nicht widerlegbarer Glaube an Dinge, die der Wissenschaft definitiv unzugänglich sind, zurückzubleiben. So entsteht die Theorie des »Agnostizismus«, wie sie Herbert Spencer, der bedeutendste und konsequenteste Vertreter des Intellektualismus in der neueren Psychologie, entwickelt hat. Daß Spencer und andere Soziologen, trotz der Beschäftigung mit den in das Gebiet der Religion herüberreichenden Erscheinungen des sozialen Lebens, an dieser Anschauung festhielten, erklärt sich übrigens daraus, daß sie bis zu jenem Punkte des definitiv Unerkennbaren meist der verbreiteten Form der intellektualistischen Theorie zugetan sind, der Mythos und Religion als Vorstufen oder niedere Formen der Erkenntnis gelten.

Eine Kritik dieser Theorien, sowohl der emotionalen wie der intellektualen, soll hier nicht unternommen werden. Eine solche liegt um so mehr außerhalb unserer Aufgabe, als der psychologische Standpunkt, von dem man beiderseits ausgeht, abgesehen von der Verschiedenheit der psychologischen Richtungen, ein übereinstimmender bleibt. Dieser Standpunkt ist durchweg derjenige der Individualpsychologie, und zwar nicht bloß in dem Sinne, daß man zur Interpretation der Erscheinungen die Tatsachen des individuellen Bewußtseins herbeizieht, was natürlich unvermeidlich ist, sondern auch in dem andern, daß man ausschließlich aus den religiösen Stimmungen und Erlebnissen des individuellen Bewußtseins oder aus der Beobachtung religiös hochgestimmter Individuen einen Begriff der Religion zu gewinnen sucht. Hat doch selbst ein in so besonderem Grade psychologisch gerichteter Religionsphilosoph wie Höffding es nachdrucklich abgelehnt, für die Erkenntnis des

Ursprungs der Religion die Religionsgeschichte zu Rate zu ziehen, und statt dessen vielmehr auf gute Biographien, zumal Selbstbiographien religiöser Persönlichkeiten hingewiesen¹⁾. Ich mochte dem nicht einmal für die Geschichte der großen Volkerreligionen beipflichten, auf die es Hoffding bezieht. Stehen doch die religiösen Persönlichkeiten, die er im Auge hat, ein Augustin, Suso oder eine heilige Therese, selbst inmitten einer jener großen Religionen, ohne die die eigenartige Form ihrer Religiosität nicht zu verstehen ist. Noch mehr gilt das, wenn man jenen Satz auf die gesamte Religionsgeschichte von ihren Anfängen an beziehen wollte. Freilich lehren uns so manche verfehlte Theorien, die auf dem Boden der Religionsgeschichte oder einzelner ihrer Teile erwachsen sind, daß auch die Geschichte allein vor Irrungen hier nicht zu bewahren vermag. Denn sicherlich kann man ein trefflicher Religionshistoriker und doch ein schlechter Religionspsycholog sein. Wenn wir aber näher zusehen, wie solche Irrungen entstehen, so zeigt es sich regelmäßig, daß sie entweder in dem willkürlichen Herausgreifen eines einzelnen, und vielleicht nicht einmal des religiös bedeutsamsten Zuges in der Geschichte, oder noch häufiger, daß sie wiederum in der Individualpsychologie in ihrer vulgären rationalisierten Form ihre Quelle haben; und hier glaubt man dann gelegentlich sogar, nach dem Vorbild mancher Aufklarungsphilosophen des 18. Jahrhunderts, in der Kinderpsychologie den Schlüssel zu dem Geheimnis der Religion zu finden²⁾. In Wahrheit ist jedoch die Religion weder ausschließlich ein Problem der Psychologie noch ein solches der Geschichte, sondern die Psychologie hat der Geschichte und der sie in ihren Anfängen ergänzenden Volkerkunde die Tatsachen, die Geschichte der Psychologie die leitenden Gesichtspunkte zu entnehmen. Das bedeutet nicht, daß die Denk- und Gefühlsweise des psychologischen Beobachters selbst oder des heutigen Kulturmenschen überhaupt in die Erscheinungen der religiösen Entwicklung hinübergetragen werden soll, sondern daß man sich auf Grund der im Gebiet der elementarerer Funktionen

¹⁾ H. Hoffding, Religionsphilosophie, 1901, S. 86.

²⁾ Man vergleiche z. B. Herm. Schneider, Kultur und Denken der alten Ägypter, 1907, S. 371 ff.

des Seelenlebens gewonnenen Ergebnisse in die Psychologie eines unter fremden Natur- und Kulturbedingungen stehenden Menschen versetzen und daraus ein psychologisches Verständnis der religiösen Motive und ihrer Fortentwicklung gewinnen muß. Eben das aber ist hier, wie überall, die Aufgabe der Volkerpsychologie. Die Religion ist demnach von Hause aus ein volkerpsychologisches, kein individualpsychologisches Problem.

Daß sie das letztere nicht ist, das bezeugen nun auch die Ergebnisse, zu denen die Versuche, eine Religionspsychologie auf rein individuelle Beobachtungen zu gründen, gelangt sind. Selbst da, wo sie wirklich auf dem Boden der Psychologie verbleiben und nicht etwa von Anfang an einer aus ganz andern Überzeugungen entsprungenen metaphysischen oder ethischen Theorie zusteuern, verfehlen solche Versuche durchweg schon die nächste Aufgabe, deren Losung überhaupt erst den Zugang zu einer Psychologie der Religion eröffnen kann: die der Unterscheidung von Mythos und Religion. Diese Aufgabe liegt in der Tat so sehr im Argen, daß es eine große religionswissenschaftliche Partei gibt, für die ein solcher Unterschied überhaupt nicht besteht. Zu ihr gehört die Mehrzahl der Ethnologen, aber auch eine nicht geringe Anzahl von Philologen und Historikern, die sich mit der Mythologie und Religionsgeschichte der alten Kulturvölker beschäftigen. Dies hat freilich seinen begreiflichen Grund darin, daß von Anfang an Mythos und Religion auf das innigste verwebt sind, ja daß es auf weite Strecken hinaus überhaupt keine Religion außer in mythologischer Form gibt. Aber Verbindungen, selbst wenn sie sich zu Verschmelzungen steigern, bedeuten doch keineswegs eine Identität der Bestandteile, sondern gerade hier erhebt sich um so mehr die Aufgabe, diese Bestandteile aus ihrer Verbindung zu lösen und jeden nach den ihm eigenen Merkmalen zu bestimmen. Unter diesem Gesichtspunkte kann es nun keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß jede Mythologie zahlreiche Vorstellungen enthält, die mit Religion nicht das geringste zu tun haben. Wenn die Seele mit dem letzten Atemzug des Sterbenden aus dem Körper entweicht, wenn sie nach dem Tode im Traumbild wiedererscheint, so sind das an und für sich keine religiösen Vorstellungen. Sie sind allerdings ebensowenig sogenannte

»Erklärungen«, sondern unmittelbare, unter der assimilativen Wirkung verwandter Erlebnisse entstandene Anschauungen. Nicht anders verhält es sich mit der Auffassung der Gestirne, Wolken, Winde und anderer Naturerscheinungen als lebender Wesen und mit der Mehrzahl der Mythenmarchen und Sagen, die, auch wenn ihr Inhalt geglaubt wird, im allgemeinen mit dem Märchen und der Sage späterer Zeiten die religiöse Bedeutungslosigkeit teilen. Denn der einzige allenfalls entscheidende, aber keineswegs konstante Unterschied, daß die mythologischen Überlieferungen geglaubt werden, bildet kein Zeugnis für ihren religiösen Inhalt: sonst konnte man mit dem gleichen Rechte jede erfundene Geschichte, die bei irgend einem Menschen Glauben findet, zu dem Bestand seiner religiösen Überzeugungen zählen. Der Mythos umfaßt eben, solange das mythologische Denken das Bewußtsein beherrscht, die gesamte Weltanschauung eines Volkes: er ist ebensogut Vorstufe kunftiger Wissenschaft, wie er das Handeln an Stelle der ihn später ablosenden praktischen Maximen leitet. Die Sonderung der einzelnen Lebensgebiete aus dem ursprünglich sie alle umfassenden mythologischen Ganzen erfolgt aber für die einzelnen zu sehr verschiedener Zeit, und sie erfolgt, wie wir das vor allem aus der Geschichte der Naturanschauung wissen, sogar für die einzelnen Teile eines und desselben Gebietes sehr ungleichmäßig. Am dauerndsten bleibt der Mythos begreiflicherweise bei den Vorstellungen bestehen, die sich auf eine Welt jenseits der wirklichen und auf ein Leben nach dem Tode, kurz auf einen Inhalt beziehen, der jeder erfahrbaren Wirklichkeit entzogen ist. Insofern nun dieser Inhalt zugleich dem Gebiet der Religion angehört oder daran angrenzt, ist es verständlich, daß unter allen Lebensgebieten die Religion am dauerndsten mit mythologischen Elementen verwebt ist. Je schwieriger es aber darum sein mag, im einzelnen Fall Religiöses und Mythisches zu sondern, um so notwendiger ist dies, soll der Begriff der Religion überhaupt gegenüber solchen mythologischen Trübungen klargestellt werden. Da nun Mythos und Religion beide psychologische Bildungen sind, so ist diese Sonderung ebenso eine mit Hilfe der ethnologischen und historischen Tatsachen zu lösende psychologische Aufgabe, wie es auf der andern Seite eine historische

Aufgabe ist, auf Grund psychologischer Merkmale und geschichtlicher Zeugnisse die mythologischen von den tatsächlichen Bestandteilen historischer Sagen und Legenden zu scheiden.

Der Schwierigkeit jenes volkerpsychologischen Problems entgegen nun freilich diejenigen, die die Religion von vornherein ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Individualpsychologie betrachten. Indem sie von den geschichtlichen Erscheinungsweisen derselben ganz absehen und ihre Untersuchung auf die Frage konzentrieren, was ein Mensch unter den Bedingungen unserer heutigen oder einer von ihr nicht allzu verschiedenen Kultur erlebe, wenn in ihm religiöse Gefühle und Vorstellungen entstehen und sich in entsprechenden Handlungen äußern, kommen sie mit der Frage nach dem Verhältnis von Mythos und Religion überhaupt nicht in Berührung. Das Religiöse ist dann von vornherein ein Erlebnis, das nach seiner Intensität und nach zufälligen äußeren Bedingungen variieren mag, im übrigen aber ebenso über allen Wandel der Zeiten erhaben ist, wie die allgemeinen Eigenschaften des Bewußtseins nach der Voraussetzung der Individualpsychologie überall als die nämlichen wiederkehren. Wollte man freilich die durch diesen Standpunkt zunächst gebotene Bewußtseinsanalyse strenge durchführen und bei beliebigen Individuen zur Anwendung bringen, so würde sie angesichts der ungeheuer verwickelten Bedingungen, unter denen innerhalb der gegenwärtigen Kultur ein einzelnes Bewußtsein stehen kann, schwerlich zu einem Ergebnisse kommen. Wahrscheinlich wurde sich, wenn man in einem größeren und möglichst gemischten Kreise Umfrage hielte, dieser Kreis ungefähr in drei Gruppen teilen: in eine erste, die die Religion für eine heilige, auf einer ursprünglichen Offenbarung beruhende Überlieferung erklärte; in eine zweite, die behauptete, von spezifisch religiösen Erlebnissen überhaupt nichts zu wissen; und endlich in eine dritte, die dieses Erlebnis als eine feierliche, die Seele über die Bedürfnisse und Sorgen des Alltags erhebende und in guten Vorsätzen bestärkende Gesinnung schilderte. Natürlich können auch Übergänge zwischen diesen Gruppen, namentlich der ersten und der dritten, vorkommen. Im ganzen aber ist klar, daß, wo sie reinlich geschieden einander gegenüberstehen, die Aussagen der ersten

und der zweiten Gruppe im Grunde gleich inhaltsleer sind. Denn auch da, wo sich das religiöse Erlebnis als eine bloße Sache der Überlieferung gibt, ist es ja nur eine äußere gedächtnismaßige Aneignung. Dieser Mißerfolg macht es denn auch verständlich, daß die Psychologen, die dieser Richtung folgen, hier auf die sonst von ihnen geübte vergleichende Methode verzichten und statt dessen einen Weg einschlagen, den man in der empirischen Logik das Verfahren der »ausgezeichneten Fälle« zu nennen pflegt. Es ist von den Vertretern dieser individualistischen Religionspsychologie die pragmatische Methode genannt worden. Biographien, Selbstbekenntnisse, Erlebnisse religiöser Persönlichkeiten sind die Quellen, aus denen man zu schöpfen sucht. Da bieten sich denn auf der einen Seite die selbstqualerischen Grubler, die, von tiefer Seelennot erfüllt, nach religiösem Trost verlangen; auf der andern die ekstatischen Visionäre, die mit ihren Gedanken und Gefühlen in einer künftigen Seligkeit schwelgen. So ist die Gesellschaft, in die wir durch diese Sammlungen religiöser Selbstzeugnisse versetzt werden, eine äußerst gemischte. Neben den großen Gestalten eines Augustin und Franz von Assisi fehlt es nicht an subalternen Persönlichkeiten von zweifelhaftem Werte, von den dem Psychiater geläufigen Typen des religiösen Wahnsinns an bis herab zu den Hysterischen und Neurasthenikern gewöhnlichen Schlags, denen bekanntermaßen ein Zug religiöser Schwärmerei nicht selten eigen ist¹⁾. Demnach ist diese Sammlung ausgezeichnete Fälle allenfalls eine Kasuistik zur religiösen Pathologie; aber eine Religionspsychologie ist sie nicht. Sie weiß weder zu sagen, wie Religion entstanden ist, noch wie sie sich entwickelt hat, noch auch, was sie in unserer heutigen Kultur, der sie vorzugsweise ihre Beispiele entlehnt, bedeutet. Über alles das gibt sie ebensowenig Aufschluß, wie sich etwa der Ideenflucht des Geisteskranken die allgemeinen Normen der Erkenntnis entnehmen lassen. Gewiß haben Vision und Ek-

¹⁾ W. James, *The Varieties of religious Experience*, 1902. Deutsch von G. Wobbermin u. d. T. *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*, 1907. Über die »pragmatische Methode« im allgemeinen vgl. James, *Pragmatism*, 1907. Deutsch von W. Jerusalem, 1908. Dazu meine *Probleme der Völkerpsychologie*, 1911, S. 84ff. (Pragmatische und genetische Religionspsychologie).

stase für die Geschichte der Religion ihre große Bedeutung. Doch bilden sie überall nur einen Teil der religiösen Erscheinungen, und viele unter ihnen gehören nicht der Religion als solcher, sondern, wie die Geschichte der Jenseitsvorstellungen lehrt, ihrem mythologischen Beiwerk an. Mag in diesem speziellen Fall die Beobachtung heutiger Visionäre immerhin ein gewisses Licht werfen auf die Entstehung solcher Vorstellungen in Zeiten gesteigerter religiöser Erregung, den Motiven, die diese Zeiten bewegen, steht die »pragmatische Methode« ebenso hilflos gegenüber, wie allen andern Fragen, bei denen sie mit der Religionsgeschichte in Berührung kommt. Zu den Glaubensanschauungen der positiven Religionen, aus denen wir doch zunächst den Begriff dessen zu nehmen haben, was Religion ist, verhält sich daher der Pragmatiker nicht wesentlich anders als ein wohlwollender Aufklärungsphilosoph des 18. Jahrhunderts. Er sucht sie nicht nach den psychologischen Bedingungen der gesamten religiösen Entwicklung, innerhalb deren sie stehen, zu begreifen, sondern er betrachtet sie losgelöst von allen diesen Beziehungen, lediglich nach dem Nutzen, den sie etwa für die religiösen Zwecke des heutigen Menschen besitzen mögen. Diese Übereinstimmung trotz der sonstigen Verschiedenheit der Standpunkte ist begreiflich. Das einigende Band zwischen dem Aufklärungsphilosophen von ehemals und dem Pragmatiker von heute ist das Nützlichkeitsprinzip, das ebenso jenen in seiner rationalistischen Beleuchtung der christlichen Dogmen, wie diesen in seiner Deutung der irrationalen religiösen Gefühle leitet. Bei der Unbestimmtheit dieser Gefühle bietet dann die Sammlung solcher Einzelerlebnisse einen Spielraum für die Auffassung der Religion selbst, der weit genug ist, um sie der Hauptsache nach schließlich hier so gut wie dort der Willkür des Philosophen anheimzugeben. So kann man sich denn dem Eindruck nicht verschließen, daß die Definitionen der Religion, welche die pragmatischen Psychologen auf Grund ihrer Auslese ausgezeichnete Fälle geben, möglicherweise auch ohne eine solche Induktion gewonnen werden könnten. So, wenn die Religion eine »Option, die bedeutungsvoll und unumgänglich ist« oder wenn die »Hypothese von Gott« nach pragmatischen Grundsätzen „wahr“ genannt wird, »falls sie im weitesten

Sinne des Worts befriedigend wirkt«¹⁾, oder endlich, wenn als die »wahrste Religion diejenige bezeichnet wird, die das beste Leben erzeugt und befördert«²⁾. Man könnte diese Definitionen ruhig in den Utilitarismus und Opportunismus des 18. Jahrhunderts verpflanzen, und schwerlich wurde jemand gewahr werden, daß sie einem andern Boden entstammen. Daß solche Sätze im einen Fall intellektualistisch, im andern voluntaristisch gefärbt sind, macht um so weniger einen wesentlichen Unterschied, als doch auch das Gefühl zuerst in ein reflexionsmäßiges Wollen übertragen wird, ehe man sich über seinen Inhalt Rechenschaft zu geben sucht.

Nun liegt ein nicht zu verkennender Fortschritt über die bisherige Stellung utilitarischer Ethik und Religionsphilosophie immerhin schon darin, daß die pragmatische Theorie wenigstens dies ihren Beispielen entnommen hat, die Wurzeln der Religion nicht oder doch zum allergeringsten Teil im Gebiet des Erkennens, sondern in dem des Fühlens und Wollens zu suchen. Doch dieses Resultat bleibt unfruchtbar, weil die Anwendung der Methode ebenso unzulänglich wie das Erfahrungsgebiet falsch gewählt ist, auf das sie angewandt wird. Ausgezeichnete Fälle sind brauchbar, wenn man sicher sein kann, daß sie alle wesentlichen Merkmale an sich tragen, die dem untersuchten Gegenstand eigen sind. Davon trifft aber hier das Gegenteil zu: Beispiele psychischer Depression und Exaltation sind ebensowenig in ihren religiösen wie in andern Äußerungen für das Ganze der psychischen Motive maßgebend; und religiöse Motive, die man innerhalb eines beschränkten Kulturgebiets, vollends auf Grund willkürlich bevorzugter Merkmale, zu ermitteln sucht, lassen sich nimmermehr auf das Ganze der religiösen Entwicklung übertragen. Denn das psychologische Problem der Religion liegt überhaupt nicht oder doch höchstens indirekt, insofern wir nämlich in der Psychologie nirgends der Analyse des Einzelbewußtseins entraten können, im Gebiet der Individualpsychologie. Wir können Religion nicht begreifen, wenn wir nicht zu verstehen suchen, wie sie geworden ist. Sie aus den Bekennt-

¹⁾ James, *Der Wille zum Glauben*, deutsch von Th. Lorenz. Pragmatismus, übers. von Jerusalem, 1908, S. 192.

²⁾ F. C. Schiller, *Studies in Humanism*, 1907, p. 368f.

nissen eines aus christlichen Lehrüberlieferungen und griechischer Philosophie schöpfenden Mannes wie Augustin oder gar aus den Selbstbekenntnissen moderner Mystiker erkunden zu wollen, ist ein Unternehmen, das von vornherein zur Ergebnislosigkeit verurteilt ist. Wie alle historischen Schöpfungen, so und mehr noch als die meisten andern, kann man weder das religiöse Leben der Gegenwart noch die Religion überhaupt verstehen, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, wie sie entstanden sind. Die Entwicklungsgeschichte von Mythos und Religion, die dieses Werden in sich schließt, ist aber wiederum keine rein historische, sondern eine psychologisch-historische, also eine völkerpsychologische Aufgabe.

In den vorangegangenen Kapiteln ist der Versuch gemacht worden, die Hauptphasen dieser Entwicklung zu schildern. Dabei mußte der Kultus als das äußere Merkmal vorangestellt werden, das zwar an sich selbst noch nicht für einen religiösen Inhalt der Handlungen entscheidend, aber für die Kennzeichnung vor allem der früheren Stufen der Religion unerläßlich ist. Denn mag immerhin schließlich eine religiöse Gesinnung möglich sein, die auf äußere Symbole verzichtet, in der Gesamtentwicklung der hierher gehörigen Erscheinungen kann es zwar einen Kultus geben, den wir noch nicht Religion nennen, aber es gibt keine Religion, die nicht in Kultushandlungen nach außen tritt, weil jeder irgendwie lebendig das Bewußtsein ergreifende Trieb naturnotwendig in Handlungen sich äußert. Eine Religion, die von Anfang an bloß in theoretischen Überzeugungen oder subjektiven Stimmungen ohne äußeren Effekt bestunde, ist ein psychologisch unmöglicher Begriff. Schon darum ist also der Versuch, aus den Schilderungen rein subjektiver Stimmungen und Gefühle Aufschluß über das Wesen der Religion zu gewinnen, ebenso verkehrt, wie die immer wieder auftauchende Behauptung eines primitiven Monotheismus, der in der bloß theoretischen Überzeugung von der Existenz eines höchsten Wesens bestunde. Doch eben deshalb, weil der Kultus infolge jener natürlichen Verbindung von Fühlen und Handeln möglicherweise aus den verschiedensten Affekten der Furcht und der Hoffnung hervorgehen kann, ist er auch an sich noch kein Kriterium für die spezifisch

religiösen Motive. Hier tritt nun als ein nächstes Merkmal das der Gemeinschaft hinzu. Indem es innerhalb eines bestimmten Bevölkerungskreises die Allgemeingültigkeit der dem Kultus zugrunde liegenden Motive bekundet, gibt es den hierher gehörigen Kultformen einen höheren Wert und einen zwingenderen Charakter, der ihnen eine dauernde Nachwirkung sichert, so daß sie jetzt in eine in aufsteigender Richtung sich bewegende Entwicklung eintreten können. Aber auch damit ist die religiöse Natur eines solchen Kultus noch nicht verbürgt, wie denn zahlreiche Zauberkulte als Gemeinschaftskulte vorkommen, von denen direkt keine Brücke zu kultischen Handlungen hinüberführt, die wir als religiöse anerkennen. Eine solche Kontinuität muß jedoch notwendig vorhanden sein, wenn wir nicht die Religion überhaupt zu einem unbestimmten Begriff verfluchtigen wollen, der alle möglichen disparaten Elemente in sich vereinigen kann. Da ist es denn eine weitere Erscheinung, die dem Kultus wie den Motiven, aus denen er entspringt, eine neue Richtung gibt: das ist der Übergang in den Gotterkultus. Um die Bedeutung zu ermessen, die dieser Übergang für die religiöse Entwicklung besitzt, müssen wir uns der drei Eigenschaften erinnern, die der Begriff des Gottes in sich schließt. Es sind die des über- oder unterirdischen oder irgendwie sonst der gewöhnlichen sinnlichen Wahrnehmung entrückten Wohnorts, der Unsterblichkeit, und endlich einer von menschlichen Sorgen befreiten Seligkeit, wie sie fruhe schon in sinnenfälliger Form in einer besonderen Gotter Speise, durch die sich die Gotter von der Menschenwelt scheidet, zum Ausdruck kommt. Indem sich mit diesen Eigenschaften auch noch die andern, die schon den Dämonen zukamen, in gesteigertem Grade verbinden, werden die Gotter zu Natur- und Schicksalsmächten, die der Mensch durch den ihnen geweihten Kultus zu gewinnen strebt, und in deren eigenstes Wesen er mehr und mehr die gütige Gesinnung verlegt, von der er in der Not des Lebens und in der Furcht vor dem Tode Rettung und Hilfe hofft.

So treten uns in den Göttern zum erstenmal die Bilder von Wesen entgegen, die sinnlich und menschlich und doch, soweit möglich, übersinnlich und ubermenschlich, der sinnlichen Umgebung entrückt und dennoch menschlichem Streben erreichbar gedacht werden.

Auf diese Weise entfalten sich in dem Gotterkultus zuerst in der Beziehung menschlichen Tuns und Leidens auf höchste ideale Wesen religiöse Motive. Es schließt sich nun aber auch, je mehr diese Götterwelt durch die mythenbildende Phantasie ausgestaltet wird, immer fester das Band zwischen Kultus und Mythos. Die Gegenstände, in denen sich die Gefühle der Abhängigkeit von über ihm stehenden Welt- und Schicksalsmächten verdichten, muß sich der Mensch in sinnlich anschaulichen Bildern gegenüberstellen, wenn sie eine dauernde Wirkung auf sein Denken und Handeln gewinnen sollen. Damit treten bildende Kunst und mythologische Dichtung in den Dienst der Religion, die sie zugleich mit einem reichen Kranz von Phantasieschöpfungen fremdartigen und teilweise widersprechenden Ursprungs umgeben. Gerade diese Dissonanz der den Gottermythus zusammensetzenden Motive, die ihren schärfsten Ausdruck in dem Kampf der Philosophie gegen den Mythos findet, führt nun aber auch die religiöse Entwicklung von dieser Stufe sinnlicher Gebundenheit, die der mythologische Gotterkult nicht zu überwinden vermag, zu einer weiteren: zu dem Glauben an eine ideale, übersinnliche Welt, in der das menschliche Streben und Handeln mit eingeschlossen liegt, und in der sich der Mensch die Ideale seines eigenen Strebens verwirklicht denkt. Damit verschwinden nicht die Göttervorstellungen, und eine feste Grenze zwischen dem Stadium, wo die Gotter noch als überragende Menschen, und dem, wo sie ganz als übersinnliche Wesen gedacht werden, läßt sich darum nicht ziehen. Hier greift aber als ein vermittelndes Moment die Vorstellung des Symbols ein, das selbst wieder einen wichtigen Bedeutungswandel durchläuft. In dem ursprünglichen Gotterkultus werden die Gotter genau so gedacht, wie sie vorgestellt oder von der Kunst als Idealgestalten dargestellt werden. Dann wandelt sich diese Vorstellung der unmittelbaren Wirklichkeit im selben Sinne in die eines realen Symbols um, in welchem auch die Kulthandlungen zu realen oder magischen Symbolen geworden sind. Das Gotterbild ist jetzt nicht mehr selbst der Gott, aber es ist sein reales Symbol, da die Gottheit beim Kultus in ihm ihren Sitz hat und magische Wirkungen ausübt. Dann, auf einer weiteren Stufe, wandelt sich dieses reale in ein ideales Symbol um: die magische Wirkung des Gotterbildes schwindet.

Aber das Bild selber wirkt fortan als ein subjektives Verstärkungsmittel der religiösen Gefühle. Zugleich bietet sich in der hier einsetzenden Aufnahme der Idee des Gottmenschen, des im Kultus verehrten Gottes, der als Mensch auf Erden gewandelt, ein wirksames Mittel der Rückkehr von dieser idealen zur realen Bedeutung des symbolischen Bildes. So hat im christlichen Kultus das konventionelle Christusbild in den Vorstellungen der Christenheit eine zwischen Ideal und Wirklichkeit schwankende Bedeutung gewonnen, und bei einem großen Teil des katholischen Volkes bewahren neben Jesus die Gottesmutter, die Apostel und Heiligen eine ähnliche reale Bedeutung. Doch in dem Maße, als diese schließlich dennoch schwindet, beginnt auch in diesem Fall selbst das ideale Symbol zu einer Zeit, wo in den Kulthandlungen zu meist sogar das reale noch lebendig ist, allmählich zu verblassen. Aus dem subjektiven Schwanken der Vorstellungen erhebt sich so als letzte Idee die der Unvorstellbarkeit der Gottheit, die nunmehr als ein notwendiges Attribut ihres übersinnlichen, rein geistigen Wesens aufgefaßt wird. Damit bereitet dieser Übergang vom realen zum idealen Symbol und dann zur Idee dem gleichen Wandel in der Bedeutung der Kulthandlungen den Weg.

Eine allgemeine Begriffsbestimmung der Religion kann nun angesichts dieses fortwährenden Flusses ihrer Entwicklung, in der es an ruckläufigen Stromungen nicht fehlt, nicht einem einzelnen dieser Stadien entnommen werden. Nur daran ist festzuhalten, daß im Sinne des hier zu fordernden allgemeinen Charakters der entscheidenden Motive und der Kontinuität ihrer Entwicklung eine Begriffsbestimmung alle Stadien umfassen muß von den noch in lebendiger Wirklichkeit geschauten Gottern eines naiven Glaubens an bis zu der unter der Mitwirkung der Philosophie entstandenen Idee einer unvorstellbaren und überpersonlichen Gottheit. In diesem Sinne werden wir sagen können: Religion ist das Gefühl der Zugehörigkeit des Menschen und der ihn umgebenden Welt zu einer übersinnlichen Welt, in der er sich die Ideale verwirklicht denkt, die ihm als höchste Ziele menschlichen Strebens erscheinen. Ideale im Sinne höchster, vermöge der sinnlichen Schranken des Daseins an sich unerreich-

barer und doch erstrebenswerter Lebensguter gibt es nun von dem Augenblick an, wo im Gotterkultus eine solche ideale Welt zur Ausbildung gelangt. Der von da an zuerst teilweise und dann allmählich vollständige Übergang dieser Guter vom sinnlichen auf das geistige Gebiet dagegen ist ein Prozeß, der den wesentlichen Inhalt der religiösen Entwicklung selbst ausmacht. Damit wandeln sich die ursprünglich sinnlichen in sittliche Ideale um, die, der wirklichen Lebensführung entnommen, mit innerer Notwendigkeit wieder auf diese zurückwirken und sich zu sittlichen Lebensnormen gestalten. So werden die religiösen Motive, freilich nicht ohne mannigfache Hemmungen und Gegenwirkungen, zu den frühesten Triebfedern der Sittlichkeit, und die sittlichen Motive, wie sie sich im Kontakt mit der sinnlichen Wirklichkeit gestaltet haben, erheben sich schließlich zum einzigen Inhalt des religiösen Ideals. Indem dieser Begriff des Ideals an sich nur eine formale Bedeutung hat, da er lediglich die höchste Norm bezeichnet, die menschlichem Streben erreichbar ist, schließt die hieraus entstehende Unbestimmtheit zugleich die ganze Fülle der religiösen Entwicklungen ein. Von andern Anwendungen, in denen der Idealbegriff vorkommen kann, scheidet sich aber das religiöse Ideal durch seine Beziehung zu einer übersinnlichen, unendlichen Welt. Mag sich die Idee des Übersinnlichen selbst nur allmählich von dem Boden der Sinnlichkeit lösen, auf dem sie geboren ist, so liegt doch schon in der Richtung, auf die bereits der primitive Gotterkultus abzielt, der Unterschied von andern, insonderheit auch von den stets an die sinnliche Wirklichkeit gebundenen spezifisch sittlichen Idealen. Was die religiösen mit diesen wie mit allen Idealen gemein haben, und was ihnen zugleich jene Beziehung zum Wollen und Handeln gibt, die sich im religiösen Kultus ausspricht, das ist die Intensität der Gefühle, die sie begleiten. So hat denn auch keiner der Versuche, die gemacht worden sind, die Religion als ein Gefühl zu definieren, ganz sein Ziel verfehlt. Aber schwerlich gibt es unter ihnen einen, der mehr als eine einzelne, oft zufällig herausgegriffene und nicht einmal konstante Eigenschaft wiedergibt. So können Abhängigkeitsgefühl, Glücksbedürfnis Teil motive des religiösen Verhaltens sein. Doch sie gehören nicht und am allerwenigstens ausschließlich zum

Wesen der Religion. Gerade bei der höchsten Steigerung des religiösen Enthusiasmus verwandelt sich das Gefühl der Abhängigkeit in das der Einheit mit der Gottheit, und das Glücksbedürfnis schwindet in dem Gefühl der inneren Beseligung. Was allen diesen Formen und Färbungen religiösen Verhaltens eigen ist, das bleibt eben nur die Zugehörigkeit zu einer übersinnlichen Welt. Auch sie äußert sich zunächst gefühlsmäßig. Doch in den so entstehenden religiösen Stimmungen können sehr verschiedene Gefühlstöne anklingen, die natürlich sämtlich den allgemeinen psychologischen Formen der Gefühle sich einordnen, im einzelnen aber ebensowenig sich fest abgrenzen lassen wie die zugehörigen religiösen Vorstellungen. Denn auch hier gehören, wie überall, Gefühl und Vorstellung zusammen, und das Gefühl als die subjektive Ergänzung der Vorstellung empfängt ebenso von dieser seine besondere Färbung, wie es selbst wieder auf sie zurückwirkt. Darum bildet das religiöse Gefühl den wesentlichen Bestandteil des im Kultus hervortretenden religiösen Strebens und Wollens, gemäß der allgemeinen psychologischen Tatsache, daß es kein Wollen gibt, in das nicht Gefühle eingehen. Hierin liegt es denn auch begründet, daß selbst da, wo die religiösen Vorstellungen dunkel und flüchtig sind, oder wo sie nur als unzulängliche Symbole empfunden werden und sich schließlich in Ideen umwandeln, die auf jedes äußere Symbol verzichten, die religiösen Gefühle von großer Stärke sein können; ja es tritt hier das einzigartige Phänomen ein, daß das Gefühl selbst zum Symbol wird, d. h. daß es das einzige übrigbleibende Zeichen ist, das die hinter ihm stehende religiöse Idee im Bewußtsein vertritt. Aus dieser Eigenart des religiösen Bewußtseins erklärt sich nebenbei die Dürftigkeit aller intellektualistischen Religionstheorien, die, wenn sie nicht zum Wunder der Offenbarung ihre Zuflucht nehmen, einem oberflächlichen Utilitarismus verfallen.

Mit den in der obigen Begriffsbestimmung festgehaltenen Merkmalen des Gefühls der Zugehörigkeit zu einer übersinnlichen Welt und eines in diese projizierten Ideals sind nun aber keineswegs alle Momente erschöpft, die uns als Triebkräfte religiöser Entwicklung in ihren einzelnen Äußerungen begegnet sind. Vor allem gehören hierher zwei Erscheinungen, die, wenn sie auch nicht direkt das

allgemeine Wesen der Religion berühren, doch bedeutsam in jene Entwicklung eingreifen. Die eine besteht in der zunehmenden Unterordnung der nicht bloß die Anfänge des religiösen Kultus bildenden, sondern diesen fortan begleitenden Vielheit der Gotter unter eine herrschende Gottheit, oder, wie man es gewöhnlich zu nennen pflegt, eines fortschreitenden Strebens von einer polytheistischen zu einer monotheistischen Religion. Die andere ist die niemals ganz fehlende, aber doch unter verschiedenen Bedingungen wechselnde Ausbildung eines negativen religiösen Ideals in dem Sinne, daß sich die Gefühle eigener Unzulänglichkeit und äußerer wie innerer Hemmungen gegenüber den positiven religiösen Idealen ebenfalls in religiösen Vorstellungen verkörpern, die nach dem Gesetz der psychischen Kontraste im Verhältnis zu jenen positiven Idealen gebildet sind. Es ist die Scheidung guter und böser Gotter oder, wie sich dieser Gegensatz der Gotter zu den vorangegangenen Dämonenvorstellungen gewöhnlich gestaltet, die Scheidung guter Gotter und böser Dämonen, die vor allem in den Prozeß der Versittlichung der religiösen Ideen eingreift.

Unter diesen beiden Erscheinungen pflegt man auf die erste, den Übergang des Polytheismus in den Monotheismus, einen entscheidenden Wert zu legen, so daß man wohl auch geradezu die Entstehung des Monotheismus als den Geburtsakt aller vollkommeneren Religionen ansieht. Aber so geläufig diese Anschauung ist, so wenig kann sie einer näheren Prüfung standhalten. Betrachtet man die Dinge unbefangen, so ist zwar kein Zweifel, daß sich die Vorstellung eines herrschenden Gottes frühe schon Bahn bricht, und daß sie von da an nie ganz verschwindet. Ist sie doch ein unmittelbarer himmlischer Reflex der die Entstehung des Götterkultus begleitenden irdischen Gesellschaftsordnung. Der Götterstaat fordert ebensogut wie der menschliche Staat seinen Herrscher. In diesem Sinne ist daher die Vorstellung eines herrschenden Gottes zunächst ein Symptom der sozialen Kultur, die auch auf die religiöse ihre Wirkung ausübt; direkt hat sie aber mit der letzteren nichts zu tun. Unmittelbarer fällt schon in das religiöse Gebiet ein Unterschied, der bei der Vergleichung der einzelnen Gestaltungen dieses allgemeinen Polytheismus in die Augen fällt. Ent-

weder ist nämlich das Verhältnis des obersten Gottes zu den andern das eines *Primus inter pares*: diese sind Nebengötter, deren jeder eine selbständige Ausbildung des religiösen Ideals darstellt. Oder die andern sind Untergötter, Untergebene des höchsten Gottes, die dessen Befehle ausführen oder für gewisse Gebiete des Lebens dessen Vertretung übernehmen. Beispiele der ersten, ursprünglicheren Form bieten die Religionen aller alten Kulturvölker. Den zweiten Typus zeigt die Religion der Israeliten. Dort liegt der Ursprung deutlich in einer Vielheit dereinst selbständiger Kulte, die, zum Teil verschiedenen Landergebieten angehörig, allmählich in ein Ganzes zusammengefloßen sind. Hier liegt er umgekehrt in einem Kampf der Kulte. Die zweite dieser Formen nicht Polytheismus zu nennen, dazu liegt aber kein triftiger Grund vor. Die Engel und ihre Gegner, der Satan mit seinen Dämonen, bilden ebenso integrierende Bestandteile der Religion Jahwes, wie die griechische Götterwelt um Zeus als ihren Mittelpunkt geordnet ist. Hier wie dort bedarf der oberste Gott einer Umgebung, und die verschiedenen Sorgen und Wünsche der Menschen verlangen nach einer Vielheit hilfreicher Geister, mag auch deren Macht eine beschränktere sein. Die wesentliche Verwandtschaft dieser Formen des Polytheismus spricht sich denn auch darin aus, daß sie sich verbinden können. Ein lebendiges Beispiel hierfür ist das Christentum. Als Volksreligion ist es Tritheismus. Denn niemand, der nicht der Volksseele weltfremd gegenübersteht, wird sich wohl einbilden, das Trinitätsdogma sei jemals über die Kreise der spekulativen Theologie und der von ihr beeinflussten gelehrten Laien hinausgedrungen. Im christlichen Kultus ist Christus der herrschende Gott, hinter welchem, über dem direkten Verkehr mit dem Gläubigen erhaben, Gott Vater steht, während der heilige Geist ein dämonenartiges Wesen geblieben ist, das sich nie recht zur Persönlichkeit emporringen konnte, daher er denn auch gelegentlich andern heiligen Personen, wie der Jungfrau Maria, im Volksglauben den Platz raumt. Dazu kommt dann noch im katholischen Kultus die Fülle der Untergötter in den Mitgliedern der heiligen Familie, den Aposteln und Heiligen, die völlig in die Stellung der alten Orts-, Berufs- und sonstigen Schutzgötter eingetreten sind.

Ein wichtiger Bestandteil dieses Polytheismus der Volksreligion pflegt dann weiterhin die Verkörperung des Bösen in einem Fürsten der Sünde zu sein, der nun ebenfalls nach dem Vorbild der himmlischen Gotterwelt einen Hofstaat böser Geister um sich sammelt. Dieses Bild ist das Produkt der Einwirkung sittlicher Ideen auf den religiösen Kultus, sei es, daß hierbei der Kampf des guten mit dem bösen Prinzip als ein Kampf zwischen zwei Gottern gilt, wie in der iranischen Religion, oder als ein Widerstand abgefallener Engel, wie in den Religionen des Judentums, des Christentums und des Islam. In beiden Fällen ist die Verkörperung des Bösen in einer Persönlichkeit das Symptom eines höher entwickelten ethisch-religiösen Bedürfnisses. Denn nicht bloß dem vorreligiösen, sondern auch dem beginnenden religiösen Kultus sind diese persönlichen Verkörperungen des Bösen zumeist noch unbekannt. Er kennt nur böse Dämonen. Der persönliche Teufel in seinen verschiedenen Gestalten ist aus dem Bedürfnis geboren, die Hemmungen des sittlichen Strebens, vor allem die, die aus eigener Verschuldung entspringen, ebenso wie die Ideale des Guten als persönliche Wesen sich gegenüberzustellen; und dieser natürliche Trieb führt hier wiederum einer monotheistischen Zuspitzung jener aus dem alten Dämonenglauben herübergenommenen Welt des Bösen entgegen, wie sie uns in der Form des Nebengottes der persische Ahriman, in der des Untergottes der Satan der jüdisch-christlichen Mythologie zeigen. Gerade diese Form des Untergottes, in der der Mensch sein eigenes Sündenbewußtsein in eine außer ihm lebende Persönlichkeit projiziert, erhebt aber hier um so dringender die Frage, die noch tief in die christliche Philosophie der neueren Zeit hereinreicht, wie die Existenz des Bösen überhaupt mit der Oberherrschaft eines guten Gottes vereinbar sei. Der iranische Mythos hat diese Frage fruhe schon mit jenem Bild des Kampfes beantwortet, unter dem er den Verlauf aller menschlichen Geschehnisse darstellt, und aus dem er schließlich die unbeschränkte Herrschaft des siegreichen guten Gottes hervorgehen läßt. In anderer Form und doch im Grundgedanken übereinstimmend hat sie der christliche Mythos beantwortet. Ihm steht, abgesehen von nebenhergehenden Motiven und Richtungen, der

Kampf des Einzelnen um die eigene Seele im Vordergrund. Nicht Gott und Satan streiten miteinander, sondern die um ihrer unsühnbaren Bosheit willen verstoßene Seele wird Eigentum des Fürsten der Hölle, der damit zugleich die Stelle eines Dieners der Gottheit zuruckerobert. Was beiden Vorstellungen gemeinsam bleibt, das ist daher schließlich der Gedanke des Kampfes zwischen Gut und Böse, in welchem sich das Gute zum Sieg hindurchringt. Es ist derselbe Gedanke in symbolisch-mythologischer Form, den noch die Religionspsychologie als eine notwendige Konsequenz der Psychologie der Affekte und die Ethik als eine Grundbedingung des Sittlichen zu begreifen sucht: ohne Schmerz kein Glück, ohne Kampf kein Sieg, ohne Anfechtung und deren Überwindung kein Verdienst. Die Welt ist nicht absolut gut noch böse, sondern sie ist beides zugleich, und wenn sie dies nicht wäre, so würden weder die sittlichen noch die religiösen Ideale möglich sein, die dem Leben seinen Wert geben. So bewahren in der Ordnung dieser Welt Schuld und Sünde ihre Stelle, wie auch im Lauf der Zeiten die Anschauungen über ihren Ursprung wechseln mögen, ob sie der alte Dämonenglaube auf böse Geister, die sich des Menschen bemächtigen, oder die moderne Wissenschaft auf Vererbung abnormer Eigenschaften, verkehrte Erziehung, ungünstige Lebenslage neben irgend einem Anteil unmittelbarer persönlicher Verschuldung zurückführen mag. Der Einzelne ist, wie sich Hegel ausdrücken konnte, ein »Werkzeug des Weltgeistes«, wie immer, ob fordernd oder hemmend, er in das Werden dieses Weltgeistes eingreift. Auch hier gilt das Wort Heraklits, daß der Kampf der Vater der Dinge ist.

Indem nun in diesem Kampf das Ideal des Guten zu einem unerreichbaren übersinnlichen Gut wird, beginnt die vertiefte ethische Selbstbesinnung alle jene Hemmungen, die sich dem Streben nach ihm entgegenstellen, in die eigene sinnliche Natur zu verlegen. Damit ist aber auch schon die Axt an die Wurzel aller jener negativen Idealvorstellungen gelegt, die das Böse in einem dämonischen Widersacher der Gottheit verkörpern. Tragen doch die bösen Triebe und Handlungen allzusehr die Spuren von irdischem Staub und irdischem Schmutz an sich, als daß das Reich des persönlichen

Satans, den die Phantasie doch nicht umhin kann, ebenfalls mit einer gewissen düsteren Herrlichkeit zu umgeben, standhalten könnte. Darum überlebt die himmlische Welt in den phantastischen Formen, mit denen sie der fromme Glaube ausstattet, jene damonische Welt der Verbrecher und ihrer Strafen. So gilt in weiten Kreisen des christlichen Volkes der persönliche Teufel, an den Luther noch so fest glaubte wie an seine eigene Person, für ein Wahngebilde des Aberglaubens vergangener Zeiten. Die Überzeugung, daß auch Gott nicht unter dem Bilde einer menschenähnlichen Persönlichkeit vorgestellt werden könne, ist eine Überzeugung, die sich langsamer durchkämpft. Um so wirksamer tritt hier schon in den antiken Mysterienkulten, und tritt vor allem in der Christuslegende das Bild des Gottes, der selbst in menschlicher Gestalt auf Erden gewandelt, vermittelnd ein, während es zugleich die Vorstellung eines übersinnlichen Gottes in den Hintergrund drängt. Doch indem die Gestalt des Gottmenschen schließlich dem gleichen Prozeß der Entmythisierung unterliegt, der bei den Dämonen der Holle begonnen und Gott seiner persönlichen Attribute entkleidet hat, wird Christus aus dem zur Erde gekommenen Gott zum idealen Menschen. Die Christusreligion wird zur Jesusreligion. Sie hört darum nicht auf, Religion zu sein. Aber sie ist nicht mehr Volksreligion, sondern eine Umwandlung dieser in die in ihr lebenden religiösen Ideen. Denn keine Volksreligion kann der Symbole entbehren. Sie nimmt sie ursprünglich aus dem Zauber- und Dämonenglauben herüber, um sie dann im Gotterkultus durch die fortschreitende Vergeistigung seiner Motive in unmerklichen Übergängen aus realen in ideale Symbole überzuführen, die der objektiven magischen Wirkung entsagen, um die subjektive Wirkung auf die religiöse Stimmung allein zu bewahren. Das ideale Symbol verschleiert aber nur wenig noch die hinter ihm verborgene Idee, die schließlich in der Selbstbesinnung über die Motive der religiösen Stimmung in das Bewußtsein tritt. Hier sucht dann die philosophische Reflexion die Idee festzuhalten und aus ihren symbolischen Hüllen ganz zu befreien. Damit ist zugleich die religiöse zur abstrakten philosophischen Idee geworden. Sie auf diesem Wege zu begleiten, nachzuweisen, wie sich aus den religiösen Symbolen die philosophischen Ideen entwickeln, und wie

sich diese wieder in der Umbildung der Symbole selber betätigen, dies ist die letzte Aufgabe der Religionspsychologie, der wir nunmehr uns zuwenden.

2. Die metaphysische und die ethische Wurzel der Religion.

Die naturliche Entwicklung der Religion hat uns von den dunklen Anfängen des vorreligiösen Kultus an in stetiger, in den wesentlichsten Zügen übereinstimmender Fortbildung der Motive bis zu jenen idealen Symbolen emporgeführt, durch die bereits deutlich die religiösen Ideen hindurchscheinen. Welches sind nun diese Ideen, die wir im Hinblick auf die Allgemeingültigkeit ihrer Motive ebenso wohl als die letzten Früchte wie als die ursprünglichen verborgenen Keime der religiösen Entwicklung betrachten dürfen?

Wir erörtern diese Frage hier unter psychologischen Gesichtspunkten. Immerhin können dabei die verschiedenen Antworten, die die Philosophie auf sie gegeben hat, zur vorläufigen Führung dienen. Nun gehen diese Antworten nach zwei Richtungen auseinander. Auf der einen Seite stehen die metaphysischen, auf der andern die ethischen Religionstheorien. Jene sehen, mögen sie mit Hegel die Religion in ein »Selbstbewußtsein des absoluten Geistes durch Vermittlung des endlichen Geistes« oder mit Schleiermacher in den im Gefühl zum Ausdruck kommenden Begriff der Einheit der Welt verlegen, die Wurzel der religiösen Ideen in dem Zusammenhang der menschlichen Seele mit einer die Totalität alles Seins und Geschehens umfassenden übersinnlichen Welt, wobei sie nur diesen Zusammenhang bald mehr als einen intellektuellen, in Vorstellungen gegebenen, bald als einen gefuhlsmäßigen auffassen. In dieser Richtung auf das Weltganze sind zugleich diese neueren Begriffsbestimmungen durchaus emig mit denen der älteren Philosophie, nur daß diese auf das religiöse Objekt als solches, den Gottesbegriff, jene auf das religiöse Erlebnis gerichtet sind. Auf der andern Seite erblicken die ethischen Theorien in dem Ursprung der religiösen Ideen aus den sittlichen Normen das Wesen der Religion, sei es, daß sie mit der älteren Moralthologie diese Normen unmittelbar als göttliche Gebote auffassen und daraus ihre bindende

Kraft ableiten, oder daß ihnen umgekehrt mit Kant die Pflichtgebote des subjektiven Gewissens vermoge ihres Anspruchs auf unbedingte Geltung als Zeugnisse ihrer religiösen Bedeutung erscheinen. Auch hier besteht demnach der Unterschied der früheren und der späteren Anschauungen hauptsächlich darin, daß jene in das religiöse Objekt, die Gottheit, diese in das religiöse Erlebnis, die »Stimme des Gewissens«, die Wurzel der Religion verlegen. Dabei zeigt sich dann aber die ältere, objektive Auffassung zugleich geneigt, das ethische mit dem metaphysischen Motiv zu verbinden. So vereinigt bei Plato die Gottheit als Idee des Guten in sich die höchsten Güter der Erkenntnis wie der Tugend. Für Leibniz ist Gott als Monas monadum oberste Weltvernunft und Weltordner zugleich. Der dogmatischen Metaphysik wird solche Vereinigung leicht gemacht: sie ist ihr in dem Begriff der ins Unbegrenzte sich erstreckenden »Eigenschaften Gottes« von selbst gegeben.

Betrachten wir nun diese Theorien im Lichte der tatsächlichen Entwicklung der religiösen Motive, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß hier die älteste und demzufolge einer naiven religiösen wie sittlichen Auffassung am nächsten stehende Ansicht von der ursprünglichen Einheit beider scheinbar der Wirklichkeit mehr entspricht, als jede der beiden andern, die Wurzeln der Religion einseitig auf das Feld metaphysischer Ideen oder ethischer Triebe verlegenden Anschauungen. Finden sich doch schon in dem Stadium des vorreligiösen Zauberkultus gewisse Normen des sittlichen Verhaltens, die, wenn man den bei den betreffenden Völkern selbst herrschenden Vorstellungen über ihren Ursprung nachforscht, auf irgend welche Wunderwesen der Vorzeit, auf tierische oder menschliche Heilbringer zurückgeführt werden. Aber der psychologischen Betrachtung halt diese Aitiologie des Volksbewußtseins nicht stand. Beruht sie doch auf dem allgemeinen Motiv Kulturerzeugnisse, Sitten und Ordnungen der Gesellschaft überhaupt als gegebene, nicht weiter abzuleitende hinzunehmen. Wie jene Wesen das Feuer und die ersten Feldfruchte gebracht, den Ackerbau und die Zeremonien der Zauberkulte gelehrt haben, so gelten sie auch als die Urheber der primitivsten sittlichen Normen, wonach man dem Stammesgenossen in der Not beistehen, aber auch dessen Tod am Feinde rachen, den

älteren Männern gehorchen, aber auch die unfähig gewordenen Greise im Fall der Not in der Wildnis zurücklassen soll. Hier überall hat sich die Folge der Motive im Bewußtsein umgekehrt. Die ursprünglich unter dem Drang individueller und sozialer Triebe entstandenen und dann durch Tradition befestigten Normen werden selbst als eine ursprüngliche Tradition betrachtet, als eine Lehre, die den Vorfahren mitgeteilt worden sei. Daher denn auch unter diesen primitiven Sittengeboten neben solchen, die den noch heute geltenden einigermaßen konform sind, andere erscheinen, wie die Blutrache oder gar das Töten der Greise, die das sittliche Gefühl des Kulturmenschen verletzen. Ist es demnach weder ein religiöses Gebot noch eine für alle Zeiten gleichmäßig geltende Norm des Gewissens, was ist dann als der Ursprung sittlicher Triebe anzusehen? Sicherlich nicht der Zwang sozialer Verhältnisse und noch viel weniger eine berechnende Ausgleichung egoistischer Interessen. Vielmehr steht hier im Vordergrund das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit dem Genossen, ohne das eine Gesellschaft überhaupt nicht entstehen könnte, ebenso wie jeder Reflexion über das zu ihrem Fortbestand erforderliche Gleichgewicht egoistischer und altruistischer Triebe diese Triebe selbst vorausgehen müssen. So bietet uns denn der Naturmensch überall, auf so primitiver Stufe wir ihn antreffen mögen, das Bild eines Zustandes, in welchem Selbstgefühl und Neigungsgefühle, die letzteren zunächst beschränkt auf die Stammesgenossen, und hier wiederum mit der Zurückziehung auf die Sippe und ihre Untergliederungen an Stärke zunehmend, nebeneinander hergehen, um, wenn sie in Streit geraten, bald mit dem Sieg des einen, bald mit dem der andern zu enden. Dabei ist es aber gerade der Affekt, der in Momenten, die auf augenblickliches Handeln drängen, unter bestimmten Bedingungen die Neigungsgefühle über die natürliche Selbstsucht obersiegen läßt. Im allgemeinen bildet sich daher aus dem wechselnden Spiel solcher widerstrebender Affekte eine gewohnheitsmäßige Norm des Handelns aus, die in bestimmten Fällen dem egoistischen, in andern dem altruistischen Trieb den Vorrang läßt, und die sich dann in der Tradition zur Sitte fixiert. So gehört in diesem Stadium die Sitte, die später der Sittlichkeit ihren Namen gegeben hat, noch

ganz und gar einem vorsittlichen Zustande an, der in der blinden Befolgung ursprünglicher Gefuhls motive und überlieferter Gewohnheiten befangen geblieben ist. Dem stehen nun die primitiven Kulturen als ein Gebiet individueller und gemeinsamer Normen gegenüber, in denen das egoistische Streben ganz und ausschließlich herrschend ist, und von dem aus vor allem zu jenen aus ursprünglichen Neigungsgefühlen entspringenden selbstlosen Handlungen keine Brücke hinüberführt. Durch die Zauberzeremonien will sich der Naturmensch vor Zauber schützen, ihn schädigende Dämonen vertreiben oder Schutzdämonen gewinnen. Auch wo dieser Kult ein gemeinsamer ist, verfolgt in ihm der einzelne Teilnehmer nur egoistische Zwecke. In den Zeremonien, die Erfolg in Jagd und Krieg oder fruchtbringenden Regen herbeiführen sollen, hat er nur seinen eigenen Anteil an diesen Gütern im Auge.

Da ist es der Gotterkult, der den Wendepunkt bezeichnet, bei dem zum erstenmal Motive wirksam werden, die auf die in Sitte und Brauch verborgenen sittlichen Regungen herüberwirken. Anders als der Dämon wird der Gott gefürchtet. Wie er, allmählich menschlicher Zaubergewalt sich entziehend, nur nach eigenem Ermessen dem Sterblichen Hilfe gewährt oder ihn seinen Zorn fühlen läßt, so bildet sich in stetigem Fortschritt die Vorstellung eines höchsten Richteramts, das besonders in die Hand des obersten der Götter gelegt ist. So willkürlich in vielem auch noch das Walten dieses Gottes bleiben mag, im ganzen setzt sich doch die Anschauung durch, daß er das Gute will und das Böse bestraft. Dabei ist freilich die Norm, die hierüber entscheidet, zunächst aus dem subjektiven Gefühl des Einzelnen auf die Gottheit hinübergewandert. Dennoch ist sie erst durch diesen Übergang zur eigentlichen Norm geworden. Denn nun erst hat sie die Macht gewonnen, wiederum das Gewissen des Einzelnen durch das neu erwachende Gefühl zu binden, daß es das Gebot eines über ihm stehenden allgebietenden Willens sei, dem er zu folgen habe. Damit wirkt dann dieses Bewußtsein zugleich läuternd auf das erwachende sittliche Gefühl selbst zurück. Die instinktiven Neigungs- und Furchtaffekte werden zu Geboten der Liebe gegen den Nächsten, der Ehrfurcht vor dem Alter, der Hingabe an die durch Kultus und Sitte enger verbundene Gemein-

schaft. Den Frevler gegen das zum religiösen Gebot gewordene Sittengebot erreicht die göttliche Strafe mit allen den Übeln, mit denen dereinst der noch jenseits von Gut und Böse waltende Dämonenzauber den Menschen getroffen. Nicht minder aber zieht die Gottheit der boshaften Nachstellung wie dem blinden Wüten des Mordes Schranken, indem sie das Gastrecht heiligt und selbst den Mörder, der in ihrem Tempel Zuflucht sucht, in ihren Schutz nimmt.

So läßt der Gotterkult erst aus dem primitiven Widerstreit egoistischer und altruistischer Triebe sittliche Normen hervorgehen. Diese, deren Quelle tief im eigenen Gemut liegt, werden in den Willen der Götter verlegt. In dieser Form erst können sie sich zu wirklichen Normen erheben. Aber hier wirken sie nun auch auf die Gottervorstellungen selbst zurück. Die Götter, deren Walten anfänglich noch wenig verschieden von der rohen Willkur des Heldengeschlechts ist, dem sie ihren Ursprung verdanken, nähern sich, indem die sittlichen Regungen, die eine höhere Kultur erstehen ließ, in sie hinüberwandern, mehr und mehr sittlichen Idealen; und so sehr auch ihre Vermenschlichung der Erreichung dieses Ziels entgegenstehen mag, schließlich wird es erreicht, da sich die Gottheit ganz in ein überweltliches und übersinnliches Ideal verwandelt. Damit vollendet sich die Wechselwirkung zwischen Religion und Sittlichkeit, indem zunächst die Religion die sittlichen Anlagen zur Entfaltung bringt, und indem dann wiederum die sittlichen Vorstellungen in religiöse Ideale übergehen. Es fehlt nur noch eins, um diesen Prozeß zum Abschluß zu bringen: das religiöse Ideal, das aus dem Hinüberwandern in eine übersinnliche Welt entstanden, muß nochmals auf die sittliche Welt, die, weil sie menschlichem Streben und Wollen angehört, fortan mit der sinnlichen Welt zusammenfällt, herüberwirken, um innerhalb dieser nicht minder ein absolutes sittliches Ideal zu gestalten. Darin liegt das letzte Motiv zur Bildung jener in den verschiedensten Formen und zuletzt durch ihre Verschmelzung mit der historischen Legende am eindruckvollsten im Christentum zur Ausbildung gelangten Idee des zum Menschen gewordenen Gottes, der auf solche Weise absolutes religiöses und sittliches Ideal zugleich ist.

Betrachten wir nun die letzten Früchte¹⁾ dieser Entwicklung auch als die latenten Keime, aus denen sie mit der allem geistigen Werden immanenten Gesetzmäßigkeit hervorgegangen ist, so steht hier offenbar das religiöse Motiv mit der in ihm wirkenden Idee der Zugehörigkeit des Menschen zu einer übersinnlichen Welt im Vordergrund. Indem diese Idee mit den dem menschlichen Gemut von Anfang an eigenen Affekten in Verbindung tritt, erhebt sie erst diese natürlichen Gemutsbewegungen zur Höhe sittlicher Gefühle. So entwickelt sich die Sittlichkeit unter der Einwirkung der Religion, und die Religion nimmt ihren Ursprung aus der an sich der sittlichen Motive entbehrenden Idee des Übersinnlichen. Indem aber der Mensch sich selbst als zugehörig zu dieser übersinnlichen Welt fühlt, wandern die unter jener religiösen Einwirkung entstandenen sittlichen Motive wieder in die übersinnliche Welt hinüber. Sie erheben sich hier zu sittlichen Idealen, um als solche in einer letzten Rückwärtsbewegung als sittlich-religiöse Ideale, wie sie in der Vorstellung des fehllosen Gottmenschen verkörpert sind, in das wirkliche Leben einzutreten. So kann man das paradox scheinende Wort aussprechen: die Sittlichkeit ist ein Erzeugnis der Religion, aber nicht minder ist die Religion ein Erzeugnis der Sittlichkeit. Die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs liegt eben darin, daß die Wurzeln beider ursprünglich getrennt sind. Die der Religion ist die freilich nur langsam sich durchsetzende Idee des Übersinnlichen, die der Sittlichkeit liegt zunächst ganz in den sinnlichen Affekten, von denen der Mensch in seinem Wollen und Handeln bewegt wird. Darum hat nun aber auch die Religion selbst als im Leben wirksame Kraft eine doppelte Wurzel: jene metaphysische, die, in mancherlei phantastischen Verhüllungen verborgen, ihr ursprünglich zugehört; und diese ethische, durch die sie sich zu den großen historischen Religionen entfaltet hat und zu einem der mächtigsten Faktoren der menschlichen Geistesgeschichte geworden ist¹⁾.

¹⁾ Über die philosophischen Grundlagen der Idee der Zugehörigkeit der sinnlichen zu einer übersinnlichen Welt vgl. mein System der Philosophie³, I, S. 179ff., 428ff., II, S. 239ff., und mit Rücksicht auf die hier eingreifende Idee des Unendlichen: Sinnliche und übersinnliche Welt, S. 389ff., Kleine Schriften I, S. 132ff., über das Verhältnis der Religion zur Sittlichkeit meine Ethik⁴ I, S. 41ff.

So läßt sich denn die Religion aus keiner dieser beiden Wurzeln allein ableiten, sondern sie ist aus dem Zusammenwachsen beider entsprossen. Darum kann keine Begriffsbestimmung, die bloß die metaphysische oder die ethische Seite ins Auge faßt, den Ursprung der Religion und noch viel weniger ihre Bedeutung für die Menschheit und ihre Geschichte erschöpfen. Bloß metaphysisch betrachtet, läßt die in ihr wirksame Idee des »Absoluten«, des »Unendlichen«, das menschliche Gemüt leer. Sie kann weder religiöse Gesinnungen noch Handlungen hervorbringen, wie solche im religiösen Kultus als Streben nach Reinigung von Schuld, nach Erlösung und Vergottlichung der Seele sich äußern. Bloß moralisch betrachtet, entbehrt sie gerade der Eigenschaften, die über das Tun und Treiben der sinnlichen Welt, der die egoistischen wie altruistischen Motive des praktischen Handelns entstammen, erheben. Die Gottheit bleibt dann nur das eigene Gewissen. Dieses Gewissen mit der Moraltheologie als die Stimme Gottes zu deuten, ist eine kindliche Vorstellungsweise, die, wenn man sie mit Kant als die Grundtatsache des religiösen Bewußtseins ansieht, die Gottesidee als gegeben voraussetzt, statt sie begreiflich zu machen, so daß schließlich auch hier nur eine Subjektivierung der Offenbarungsidee zurückbleibt. Die Religion ist vielmehr eine metaphysisch-ethische Schöpfung. Man kann keinen dieser beiden Bestandteile aus ihr herauslösen, ohne das Ganze zu zerstören. Die Zugehörigkeit zu einer übersinnlichen Welt empfängt ihren religiösen Wert erst dadurch, daß diese übersinnliche zugleich als eine ideale sittliche Welt gedacht wird, und die der Wirklichkeit zugewandten, aus widerstreitenden Affekten entsprungenen Motive des Handelns gewinnen ihrerseits einen religiösen Wert erst im Hinblick auf ein jenseits der Grenzen der sinnlichen Welt liegendes Ideal. So verschmelzen denn beide Wertgefühle miteinander, um das zu erzeugen, was wir das religiöse Gefühl nennen. Demnach ist dieses kein einfaches Gefühl, kein »schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl«, wie Schleiermacher es nannte, sondern eine Resultante aus den Gefühlen, die der zunächst nur dunkel geahnten Idee des Übersinnlichen und den ganz anders gearteten Gefühlen entstammen, die in dem wirklichen Leben und den es beherrschenden Affekten, oder die, wenn wir die Vorstellungs-

grundlage dieser Gefühle bezeichnen wollen, in der Idee der Zugehörigkeit des Einzelnen zu der Gemeinschaft, in der er lebt, ihre Quelle haben.

Indem nun die sittliche Welt, mögen auch auf die Entwicklung der sie beherrschenden Motive noch so sehr die religiösen Ideen gewirkt haben, stets die sinnliche Welt bleibt, die der Schauplatz menschlicher Affekte und Triebe ist, liegt hierin endlich der Grund einer Scheidung der Gebiete, in der in gewissem Sinne die primitive Sonderung der beiden Wurzeln der religiösen Entwicklung auf ihrer höchsten Stufe wiederkehrt. Ist die Idee der Gemeinschaft samt dem ihm zugehörigen Gefühl der tätigen Mitarbeit des Einzelnen an ihren Werken voll ausgebildet, so löst sich nunmehr die sittliche Idee von den religiösen Triebkräften, unter deren unentbehrlicher Mitwirkung sie entstanden war. Das der Wirklichkeit zugewandte sittliche Ideal wird erhaben und umfassend genug, um das menschliche Gemüt zu den höchsten Zwecken zu erheben, die menschlichem, also auch sittlichem Streben und Handeln erreichbar sind. So gewinnt die Moral ihr eigenstes, in ihrem ganzen Umfang von der Religion unabhängiges Gebiet, auf dem sie souverän die primitiven ethischen Gefühle zu den höchsten sittlichen Normen erhebt, ohne dazu anderer Mittel als eben der sittlichen Ideen selbst zu bedürfen. Dann bleibt der Religion nur noch jene Idee der Zugehörigkeit des Einzelnen wie des Ganzen zu einer übersinnlichen Welt und das zu dieser Idee gehörige Reich religiöser Stimmungen. Wo eine solche Scheidung eingetreten ist, da gewinnen aber die sittlichen Normen in ihrer Verselbständigung eine Klarheit und Stärke, deren sie entbehrten, solange sie in das Ganze religions-sittlicher Motive verwebt waren. Umgekehrt dagegen bleiben die religiösen Stimmungen in ihrer unmittelbaren Beziehung zu einem absoluten unendlichen Sein, zu dem die allezeit relativen Werte der empirischen Welt die notwendige Ergänzung bilden, in jener Region reiner Gefühle, in denen diese Beziehung ihren Ausdruck findet. Das ist die Stellung zum religiösen Problem, die uns, abgesehen von den in ihnen zum Worte kommenden individuellen Einflüssen, in der Moral- wie Religionsphilosophie Schleiermachers entgegentritt, die sich hier in scharfem und bewußtem Gegensatz

zur Moralthologie Kants befindet. An dieser Stellung ist vor allem dies berechtigt, daß die Ethik heute nicht bloß der theologischen Krücken entraten kann, deren dereinst jede der egoistischen oder utilitaristischen Reflexionsmoral entwachsene Ethik bedurfte, sondern daß sie, als ein dem wirklichen Leben und seinen Motiven zugewandtes Gebiet, geradezu verpflichtet ist, auf dem Grund der sittlichen Erfahrung selbst die ethischen Motive zu gewinnen und aus diesen die ethischen Normen abzuleiten. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß ohne die starke Einwirkung religiöser Triebkräfte die Entstehung dieser unabhängigen Sittlichkeit niemals möglich gewesen wäre. Nicht minder gibt an der Grenze, wo das sittliche Wirken innerhalb der empirischen Welt sein Ende findet, erst jener Ausblick auf die Zugehörigkeit des Einzelnen wie der Gemeinschaft und ihrer Schöpfungen zu einem absoluten, die Wirklichkeit des Empirischen und Relativen einschließenden Sein den Normen, die das sittliche Leben aus sich erzeugt hat, ihren letzten Halt in der im sittlichen Leben und seiner Geschichte nur bruchstückweise zur Entfaltung gelangenden Idee des Unendlichen.

3. Gegenwart und Zukunft der Religion.

Die Hoffnung, es werde dereinst einmal eine Zeit kommen, wo eine einzige Religion die ganze Menschheit umfasse, reicht, wie bekannt, in freilich sehr verschiedenen Gestaltungen von den Anfängen des Christentums an, wo diese Hoffnung an die Erwartung des wiederkommenden Messias geknüpft war, bis tief in das 18. Jahrhundert, das in einer künftigen Vernunftreligion alle Unterschiede des Glaubens aufgehoben dachte. Heute gibt es wohl nur noch wenige, die einer dieser Hoffnungen sich hingeben. Geschichte und Psychologie vereinen sich, um sie beide gleich unwahrscheinlich zu machen. Die Geschichte zeigt, wenn wir uns durch übereinstimmende Namen nicht täuschen lassen, die insbesondere bei den großen Religionen des Christentums, des Islam, des Buddhismus zahllose Formen und Färbungen in sich bergen, eher eine zu- als eine abnehmende Differenzierung. Der Völkerpsychologie muß aber diese Erscheinung als ein notwendiges Ergebnis

einerseits der wachsenden Mannigfaltigkeit der Kulturgüter, anderseits der zunehmenden Individualisierung der menschlichen Persönlichkeit erscheinen. Die von Rousseau heiß begehrte und noch von Kant still erhoffte Zukunftsreligion mit ihren drei Glaubensartikeln von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit hat daher schon in den Kreisen der Philosophen, in denen sie entstand, auf allgemeine Anerkennung verzichten müssen. Die Hoffnung, sie oder irgend ein anderes Bekenntnis, bis herab zu der vom äußersten Flügel des Freidenkertums erstrebten Beseitigung der Religion, überhaupt verwirklicht zu sehen, steht in der Tat psychologisch auf gleicher Linie mit der Überzeugung des Helvetius, die Unterschiede der geistigen Begabung und der sittlichen Anlage wurden verschwinden, wenn dereinst nur einmal Erziehung und Unterricht gleichmäßig über alle Menschen verteilt seien.

Im Gegensatze zu solchen utopistischen Zukunftsträumen zeigt uns die Wirklichkeit schon innerhalb der christlichen Welt ein Bild zunehmender Sonderungen, und wenn diese äußerlich weniger hervortreten, als es den tatsächlichen Verhältnissen der religiösen Überzeugungen selbst entspricht, so beruht das wohl zumeist auf den Hemmungen, die Herkommen, Sitte und der Zwang der sozialen Verhältnisse auf die freie Äußerung religiöser Überzeugungen ausüben, und die letzten Endes vornehmlich auch jener verbreiteten Indifferenz zugrunde liegen, die man wohl zutreffend als einen Zustand der Religionslosigkeit definieren konnte, der von einzelnen, für sozial unentbehrlich gehaltenen religiösen Scheinhandlungen umkleidet ist. Doch dieser Schem, den eine sogenannte Elite unter den Gebildeten um sich verbreitet, darf nicht über das wirkliche religiöse Leben hinwegtauschen, das in den Völkern wirksam ist, und in dem jene stark abgeblaßte Scheinfrommigkeit doch nur einen Grenzfall bildet. Sieht man genauer zu, so kann nicht verborgen bleiben, daß z. B. in den Ländern christlicher Kultur das wirkliche religiöse Leben mit verschwindenden Ausnahmen ziemlich genau in den Grenzen sich bewegt, die durch die christlichen Kirchen und Konfessionen äußerlich bezeichnet sind. Dagegen wurde es freilich, sobald man die der Entwicklungsgeschichte der Religion entnommenen Maßstabe anlegt, der wirklichen Sachlage durchaus

nicht entsprechen, wenn man alle diese Formen der Glaubensüberzeugung, die der gemeinsame Name »christlich« deckt, als eine und dieselbe Religion betrachten wollte. Sieht man auf das Wesen und nicht auf den Namen, so ist die Überzeugung eines frei gesinnten protestantischen Theologen von der eines inmitten katholischer Andachts- und Wallfahrtsstätten aufgewachsenen Menschen aus dem Volke vielleicht noch weiter entfernt, als die des Mitglieds einer amerikanischen Großstadtsekte von der eines Indianers der Wildnis. Darum ist es nicht bloß eine Verschleierung, sondern eine Verhüllung der Tatsachen, wenn man die sämtlichen Mitglieder der christlichen Kirchen und Konfessionen Angehörige einer einzigen Religion nennt. Selbst innerhalb der einzelnen Kirchen sind die wirklichen Unterschiede so groß, daß von einer auch nur annähernden Einheit des Glaubens nicht die Rede sein kann. Diese Erscheinung ist weder zu loben noch zu beklagen. Denn sie ist eine notwendige Folge des jeder geschichtlichen Entwicklung immanenten Triebes, die in ihr verborgenen Anlagen nach verschiedenen und immer mehr auseinandergehenden Richtungen zu entfalten. Mochte das Urchristentum eine verhältnismäßig einheitliche Religion sein, heute hat diese Einheit längst aufgehört. Der Katholizismus als die älteste ihrer Gestaltungen hat sich hier auch im weitesten Umfange den Bedürfnissen anzupassen verstanden, die die Unterschiede ursprünglicher Volksanschauungen und die hinzukommenden Einflüsse der materiellen und der geistigen Kultur ihm entgegenbrachten. Indem er die mannigfachen Formen des religiösen und selbst des vorreligiösen Kultus sich assimilierte und auf der andern Seite sich doch auch ganz allmählich den Anforderungen der jeweiligen Anschauungen der Wissenschaft anzupassen suchte, ist er heute als kirchliche Organisation betrachtet vielleicht einheitlicher, als er je gewesen. Aber eine einheitliche Religion ist er nicht mehr, sondern eher konnte man ihn eine Enzyklopädie aller Religionen nennen, die je in der Menschheit vorhanden waren, und die noch vorhanden sind. Denn er umfaßt alles, den Seelenkult und die niederen Schutzgottheiten verschiedenster Gattung mit den an sie gebundenen Rudimenten eines uralten Fetischismus; inmitten dieser Grundbestandteile alter Naturkulte die göttliche Christusgestalt, um-

geben von der Fülle magischer Zeremonien, wie sie sich in den antiken Mysterien entwickelt hatten; endlich die an dieses Hauptmysterium angegliederten Sonderkulte der Gottesmutter, der Apostel und Heiligen. Ein Polytheismus, wie ihn reicher die Welt kaum in den griechischen Gotterkulten gesehen, auch darin aber ein echter Nachfolger der alten orphischen Mysterien, daß er dem Bedürfnis des auf den Hohen der geistigen Kultur stehenden Angehörigen der Kirche, den Inhalt von Kultus und Dogma philosophisch zu deuten, entgegenkommt und selbst der Wissenschaft, wenn sie lang genug an die Türen pocht, den Eingang nicht verschließt! So hat die Kirche zuerst dem kosmologischen Teil der Naturwissenschaft freien Zugang gewahrt. Heute steht sie bereits dem biologischen nicht mehr ganz ablehnend gegenüber; und mag sie auch noch die Anwendung der historischen Kritik auf die Religionsgeschichte verdammen, nach der ungeheuren Anpassungsfähigkeit, die sie bewiesen, ist es nicht ausgeschlossen, daß sie dereinst noch einmal das Programm der »Modernisten« zu dem ihrigen machen wird. Denn nach diesem sind geschichtliche Kritik und religiöser Glaube zwei gänzlich verschiedene Dinge, so daß es »dem Glauben gestattet sein muß, ‚ja‘ zu sagen, wo die agnostische Wissenschaft ‚nein‘ sagt«¹⁾. Sollte sich die Kirche dieses Programm des doppelten Gewissens erst aneignen, so würde so wenig nach oben wie nach unten eine Stufe religiöser Entwicklung denkbar sein, die der Kraft ihrer Anpassung zu widerstehen vermochte.

Immerhin mag es bis dahin vielleicht noch lange dauern. Auch mag man mit einer solchen Teilung der Herrschaft zwischen Religion und Wissenschaft allenfalls auskommen, solange sich die historische Forschung auf die Tatsachenkritik beschränkt und der Prüfung des psychologisch Möglichen und Wirklichen enthält. Aber der psychologischen Entwicklungsgeschichte des religiösen Bewußtseins kann ein solcher Vermittlungsversuch nimmermehr standhalten. Diese notigt vielmehr unabänderlich dazu, den Weg zu gehen, der den Vorzug für sich hat, der ehrlichere zu sein. Er besteht darin, daß man eine Dissonanz zwischen Glauben und Wissen überhaupt ver-

¹⁾ Programm der italienischen Modernisten, Reformkatholische Schriften, II, 1908, S. 147.

meidet, indem man von vornherein die nach allen Seiten der wissenschaftlichen Kritik, der historischen wie der psychologischen, standhaltenden Tatsachen der religiösen Überlieferung und des religiösen Lebens als maßgebend für die religiöse Überzeugung betrachtet. Das ist der Standpunkt, den im Prinzip schon die Reformatoren des 16. Jahrhunderts einnahmen, da sie das eigene Gewissen und die persönliche Überzeugung zur Glaubensnorm machten, den sie aber freilich nicht innehielten, da ihnen, was nach dem Zustand der Wissenschaft ihrer Zeit verzeihlich war, die evangelische Überlieferung als eine unantastbare Offenbarung galt, und da sie überdies, im Widerstreit mit ihrem eigenen Prinzip, auch von dem sonstigen Bestand kirchlicher Überlieferung soviel als nur möglich zu bewahren suchten. Dadurch wurde der Glaubensstandpunkt der protestantischen Bekenntnisse im wesentlichen ein modifizierter Katholizismus, der den Papst, die spezifische Heiligkeit des Priestertums und die stärksten Auswüchse des Polytheismus beseitigt hatte. Daß dieser, den Übergang zwischen Mittelalter und Neuzeit treu widerspiegelnde Standpunkt kein auf die Dauer bleibender sein konnte, ist selbstverständlich; ebenso aber, daß er den in zahlreichen protestantischen Volkskreisen, die der katholischen Kirche völlig entfremdet sind, herrschenden Glaubensanschauungen im wesentlichen noch heute entspricht. So hat der Protestantismus, abgesehen von den Übergängen, die eine solche in mannigfachen Kämpfen sich vollziehende allmähliche Sonderung mit sich führt, im allgemeinen zwei Richtungen entwickelt: eine konservative, die noch heute an den Anschauungen der Reformatoren des 16. Jahrhunderts festhält, und eine fortschrittliche, die sich die Ergebnisse der historisch kritischen Forschung in vollem Umfange zu eigen macht und, daneben bereits von psychologischen Erwägungen geleitet, alles Mythische aus der religiösen Überlieferung auszuscheiden sucht. Wie wenig diese Unterschiede mit der Scheidung der Kirchen etwas zu tun haben, erkennt man aber deutlich genug daraus, daß der orthodoxe Protestant noch eher dem gläubigen Katholiken als dem liberalen Theologen der eigenen Kirche seine Sympathien zuzuwenden pflegt.

Nun entsagt man freilich innerhalb jeder dieser drei Formen

des Christentums nicht ganz der Hoffnung, es werde dereinst noch einmal gelingen, die verlorengegangene Einheit im Sinne der eigenen Überzeugungen wiederherzustellen¹⁾. Doch mögen auch diese Unionshoffnungen vielleicht nicht ganz so utopistisch sein wie die des Aufklärungszeitalters, den wirklichen Verhältnissen und, was noch mehr sagen will, den wirklichen religiösen Bedürfnissen der Gegenwart und einer irgend absehbaren Zukunft entsprechen sie ebensowenig. Wer sich offenen Auges in der christlichen Welt umsieht, wie sie heute beschaffen ist, der kann sich der Überzeugung schwerlich verschließen, daß trotz der kirchlichen und konfessionellen Spaltungen die äußerliche Zusammenfassung zu einem und demselben Bekenntnis zwar nicht unbeträchtliche Unterschiede der Anschauungen verschleiern mag, daß aber doch der vorhandene Zustand im großen und ganzen sich mit den wirklichen Formen und Färbungen religiöser Überzeugungen deckt, die in der heutigen Christenheit lebendig sind und die zugleich, am Maßstab der allgemeinen Religionspsychologie gemessen, im wesentlichen die ganze Entwicklungsgeschichte des religiösen Bewußtseins von dem vorreligiösen Zauber- und Damonenglauben an bis zu den in philosophische Ideen übergegangenen religiösen Anschauungen widerspiegeln. Leiht der katholische Kultus hier dem religiösen Bedürfnis nach unten wie nach oben weithin seine Stütze, so hat der liberale Protestan-

¹⁾ Innerhalb des Katholizismus ist es besonders die liberale, die radikalen Forderungen des »Modernismus« ablehnende, aber die Versöhnung ihrer Kirche mit der modernen Kultur anstrebende Richtung, die sich der Verwirklichung solcher Hoffnungen auf dem Wege friedlicher Verständigung hingibt. Eine historische Begründung dieses Standpunktes, in der allerdings einigermaßen übersehen ist, daß in der Geschichte, namentlich in der Geistesgeschichte, die Zukunft niemals ganz der Vergangenheit gleicht, sucht Alb. Ehrhard, *Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert*, 1901, 9.—12. Aufl. 1902, zu geben. Die starke Verbreitung des Buches spricht deutlich für die Resonanz, die diese Anschauungen wohl besonders in gebildeten katholischen Kreisen gefunden haben. Bezeichnend ist es immerhin, daß der Verf. das Wort »Reformation« lieber in »Revolution« umgewandelt sehen mochte. Es liegt dem wohl die Überzeugung zugrunde, daß einer Revolution eine Reaktion zu folgen pflegt. Aber diese Reaktion liegt längst hinter uns: sie ist von den Reformatoren noch erlebt und mitgemacht worden. Was sich heute innerhalb des Protestantismus vorbereitet, ist vielleicht eine neue Revolution, schwerlich eine Rückwärtsbewegung in das vorreformatorische Zeitalter.

tismus seinerseits in aufwärtsgekehrter Richtung eine Anpassungsfähigkeit zu entfalten begonnen, die gelegentlich bis dicht an den Deismus der philosophisch Gebildeten des 18. Jahrhunderts heranreicht. Betrachtet man die Tatsachen unter dem Gesichtspunkt des Bedürfnisses, so ließe sich daher wohl sagen: dieser nahezu allumfassende Umfang religiöser Strömungen und Richtungen findet in den Kirchen und Konfessionen, wie sie tatsächlich beschaffen sind, seinen annähernd adäquaten Ausdruck, und es gibt kaum eine Form religiösen und vorreligiösen Glaubens, für die nicht in irgendeiner der vorhandenen christlichen Kirchen, Konfessionen und Sekten Platz wäre. Auch ist es nicht wahrscheinlich, daß sich dieses Verhältnis in absehbarer Zeit wesentlich ändern wird. Völlig ausgeschlossen ist es aber für jeden, der die menschliche Natur in ihren Unterschieden an Begabung, an Lebensbedingungen und individuellen Bedürfnissen in Rechnung zieht, daß sich hier die Hoffnungen auf eine Ausgleichung auch nur der allgemeinsten Unterschiede jemals verwirklichen werden. Solche Hoffnungen widersprechen ebenso der Psychologie der individuellen Charaktere wie der Völkerpsychologie. Beide lehren uns, daß nicht Uniformierung, sondern zunehmende Differenzierung der Weg aller religiösen Entwicklung ist, und daß selbst da, wo unter günstigen Bedingungen die Unterschiede der äußeren Kultur einer gewissen Ausgleichung entgegenstreben, damit keineswegs eine Ausgleichung der geistigen Begabung und der geistigen Bildung verbunden ist. Je reichere Mittel die Kultur dem Einzelnen wie der Gesamtheit zur Verfügung stellt, um so mehr steigert sie zugleich die Mannigfaltigkeit der Betätigungen wie der Bedürfnisse.

Im Hinblick auf diese Verhältnisse darf man wohl sagen, daß auch das Christentum in den unendlich verschiedenen Abstufungen religiöser Anschauungen, die es in sich vereinigt, und in denen es nahezu ein Bild der Religion auf den sämtlichen Stufen, die sie bis dahin durchlaufen, geworden ist, nur die Mannigfaltigkeit der religiösen Motive spiegelt, die in den wirklich bestehenden religiösen Gemeinschaften ihre Befriedigung finden können. Ist aber erst die Einheit der religiösen Überzeugungen als ein utopistisches Ziel erkannt, so sollte auch einem friedlichen Nebeneinander der so ver-

schiedenen Bedürfnissen entgegenkommenden Gestaltungen des religiösen Lebens nichts mehr im Wege stehen. Liegt doch hier zu einem Kampf der Kulte um so weniger ein innerer Grund vor, als das Recht der persönlichen Überzeugung auf religiösem Gebiet wenigstens insoweit sich nahezu allgemeine Anerkennung verschafft hat, daß selbst das strengglaubige Kirchentum jeder Richtung zwar den Andersglaubigen aus der eigenen Gemeinschaft ausschließt, ihm aber außerhalb dieses Kreises jenes Recht ausdrücklich oder durch stillschweigende Duldung zuerkennt. Dennoch gibt es zwei Hindernisse, die ein solch friedliches Zusammenleben religiöser Gemeinschaften und abweichender religiöser Überzeugungen unmöglich machen, und die wahrscheinlich noch auf lange hinaus jenen Kampf nicht werden verschwinden lassen, obgleich sie im letzten Grunde Überlebensebnisse der Vergangenheit sind, die ihre innere Berechtigung in den Anschauungen der Zeit längst verloren haben. Das eine dieser Hindernisse ist ein äußeres: es besteht in dem politischen und sozialen Zwang, der die Zugehörigkeit zu bestimmten kirchlichen Gemeinschaften zu einem Vorrecht erhebt, das jeden, der sich nach seiner persönlichen Überzeugung dieser Zugehörigkeit entzieht, in seiner sozialen Stellung schädigt. Das andere Hindernis ist ein inneres: es besteht in der Forderung der Zustimmung zu einem überlieferten religiösen Bekenntnis. Die erste dieser Formen des religiösen Zwangs zu erörtern, ist hier nicht der Ort: es gehört in die praktische Ethik, nicht in die Völkerpsychologie¹⁾. Dagegen reicht die zweite, die des Bekenntniszwangs, wenigstens zum Teil in ihr Gebiet. Denn sie hängt mit einer der wichtigsten Erscheinungen des Bedeutungswandels religiöser Begriffe zusammen, die im Laufe der religiösen Entwicklung eingetreten sind: mit der des Begriffs der Religion selbst. Mit dem Wort »Religio« verband der Römer, so verschieden auch im übrigen dessen etymologische Deutung bei den späteren römischen Schriftstellern sein mochte, in erster Linie den Begriff der Gebundenheit an bestimmte Normen des Kultus, die als solche einen Teil der öffentlichen Rechtsordnung bildeten. Diese Bindung des Einzelnen an den Kultus ist aber ein gemeinsames Merkmal aller antiken Religionen. Daß Glaube und

¹⁾ Vgl. meine Ethik⁴, III, S. 262ff., 308ff.

Kultus einander entsprechen, erscheint dabei zugleich als eine so selbstverständliche Voraussetzung, daß man der Hervorhebung einer besonderen Regula fidei entraten kann. Erst in dem Augenblick, wo die Philosophie den hinter dem Kultus verborgenen Glaubensgehalt spekulativ zu durchdringen beginnt, sucht sie ihn zugleich in bestimmte Lehrsätze zu formen. Damit wandert dann auch die religiöse Gebundenheit vom Kultus auf die Lehre, und die Lehre fixiert sich in dem Bekenntnis, durch das der Glaubige nicht mehr bloß, wie zuvor, durch Handlungen, sondern durch das Wort und dessen eidliche Bekräftigung seine Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft bekundet. Dieser Übergang hat sich in der antiken Welt wohl zum erstenmal in den Mysterien, vor allem in den orphischen Kulte vollzogen; und die Teilung des religiösen Glaubensgehorsams zwischen Kultus und Bekenntnis hat sich dann mit fortschreitender Verlegung des Schwerpunktes vom Kultus auf das Bekenntnis in das Christentum fortgesetzt. In der griechischen Kirche ruht jener noch wesentlich im Kultus. In der römischen halten sich beide, Kultus und Dogma, annähernd das Gleichgewicht. In der protestantischen rückt der Schwerpunkt in dem Maße, als sie auf die innere Zustimmung zur Glaubensnorm Wert legt, mehr und mehr vom Kultus auf das Bekenntnis. Mit diesem Übergang tritt aber auch ein bis heute nicht überwundener Zwiespalt in die Erscheinung, der zu einem neuen, von dem alten verschiedenen, und schließlich ihn entgegengesetzten Religionsbegriff hinführt. Während die evangelische Kirche auf das Bekenntnis als die Bekundung des aus eigener Überzeugung kommenden Willens der Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft den höchsten Wert legt, negiert sie zugleich den Zwang der äußeren Glaubensnorm, um den Glauben selbst ganz zu einer Sache persönlicher Überzeugung zu machen. Kann sie doch in dem persönlichen Verkehr des Christen mit Gott die Dazwischenkunft eines solchen äußeren Glaubenszeugnisses im Grunde ebensowenig dulden, wie sie die Vermittlung des geweihten Priesters als eine zur Gewinnung des Heils unerläßliche Hilfe anerkennt. Die Erweiterung hier schließt die Beschränkung dort in sich: mit dem allgemeinen Priestertum ist nur die persönliche Glaubensnorm vereinbar. Damit ist aber der alte Begriff der

»Religio« seinem innersten Wesen nach in sein Gegenteil verwandelt. Aus der Gebundenheit an eine äußere Glaubensnorm ist die Religion zur persönlichsten aller Gewissensfragen geworden, die jeden äußeren Zwang als einen Widerspruch gegen die innerste Quelle dieser in der religiösen Überzeugung wurzelnden Beziehung der einzelnen Seele zur Gottheit als einen Eingriff in die unantastbarsten Rechte der Persönlichkeit zurückweist. Dieser Zwiespalt zwischen dem äußeren Bekenntnis und dem im Prinzip durch die Reformation eroberten Recht der Gewissensfreiheit konnte, obgleich seine Folgen schon in die frühen Kämpfe im eigenen Lager zurückreichen, doch im ganzen so lange verborgen bleiben, als in Wirklichkeit bei der großen Mehrzahl der evangelischen Christen die biblische Überlieferung mit ihren Ergänzungen aus altchristlicher Zeit als eine unantastbare Quelle gottlicher Offenbarung galt. Je mehr dieser Standpunkt erschüttert wurde und in wachsendem Maße die Kritik der Tradition auf die Urkunden des Glaubens selbst übergriff, um so klaffender wurde jener Riß zwischen der von dem evangelischen Christen geforderten freien Überzeugung und dem daneben von der Kirche erzwungenen Bekenntnis. Auch kann sich heute wohl kein Unbefangener mehr darüber tauschen, daß es an sich absurd ist, von einem Menschen der Gegenwart zu fordern, daß er sich auf ein Glaubensbekenntnis festlege, das vor Jahrhunderten als ein annähernd allgemeingültiger Ausdruck der in den reformatorischen Kreisen geltenden Glaubensüberzeugungen angesehen werden mochte.

So pflegt man sich denn mit zwei Argumenten über diese sittlich bedenkliche Situation hinwegzuhelfen. Über das erste dieser Argumente kann man kurz hinweggehen. Es beruft sich auf das ehrwürdige Alter des Apostolikums, durch das es zugleich ein letztes Band zwischen den beiden christlichen Kirchen des Abendlandes geblieben sei. Als wenn sich ein Bekenntnis zu einem Glauben, den man nicht hat, durch die Dauer der Zeit in Wahrheit verwandelte; und als wenn durch diese äußerliche Konservierung einer Bekenntnisformel die Kluft zwischen weit auseinandergehenden inneren Überzeugungen je überbrückt werden konnte! Ernsthafter nimmt sich das zweite Argument aus. Man subsumiert das apostolische Glaubens-

bekenntnis dem Begriff des Symbols. In der evangelischen Kirche wird es zumist schlechthin »das Symbol« genannt. Dem liegt wohl die Anschauung zugrunde, in dieser Glaubensformel sei die Grundlage für die sämtlichen Kultsymbole gegeben. Dem ist aber nicht so. Nicht nur wird der symbolischen Handlungen des Kultus im Bekenntnis nicht gedacht, sondern diese Handlungen, besonders die Taufe und das Abendmahl, sind weit älter als das Christentum selbst. Sie reichen, wie wir sahen, in die vorreligiöse Entwicklung des Kultus zurück. Das Christentum hat sie nicht geschaffen, sondern durch die schon in den alten Religionen vorbereitete symbolische Umdeutung vergeistigt und gelautert. Indem man nun das Apostolikum als »Symbol« bezeichnet, soll es offenbar an dem Bedeutungswandel teilnehmen, dessen die Symbole überhaupt fähig sind. Man soll sich also unter dem Bekenntnis nicht das denken, was es unmittelbar ausspricht, sondern ihm einen andern, der jeweiligen Glaubensstufe persönlicher Überzeugung angemessenen Sinn unterlegen. Aber ein Bekenntnis ist kein Symbol und kann durch keine noch so gewaltsame Umdeutung in ein solches verwandelt werden. Entweder bekennet man sich wirklich zu dem, was es ausspricht, oder man spricht aus, was man in Wirklichkeit nicht glaubt. Und eine Unwahrheit kann sich am allerwenigsten dadurch in Wahrheit verwandeln, daß man ihre Aussprache mit einer besonderen Feierlichkeit umgibt¹⁾. Was wirklich innerhalb eines jeden

¹⁾ In seiner lehrreichen Schrift über die Geschichte des Apostolikums bemerkt K. Thieme (Das apostolische Glaubensbekenntnis, 1914, S. 117f.), »Symbol« sei das Apostolikum in der alten Kirche nicht im Sinne des späteren Bedeutungswandels dieses Begriffs, nämlich als ein sinnliches Zeichen für einen geistigen Inhalt genannt worden, sondern in seiner ursprünglichen Bedeutung, als »Erkennungszeichen« für die Gemeinschaft der Glaubigen. Aber ein Erkennungszeichen für die Christen war dieses Bekenntnis doch nur darum, weil sie seinen Inhalt wirklich glaubten. Für den heutigen Christen, der etwa an die jungfräuliche Geburt und an die Höllefahrt Christi nicht mehr glaubt, wird es zu einem falschen Erkennungszeichen und eben damit auch zu einem unwarren Bekenntnis. So schiebt sich denn, wie ich vermute, bei dem Versuch einer Rechtfertigung des Apostolikums aus seinem symbolischen Charakter jener spätere Begriff des Symbols unter, nach welchem dieses auch da noch beibehalten werden kann, wo man an seine sinnliche oder magische Bedeutung nicht mehr glaubt. In der Sache scheint mir aber beidemal der Begriff gleich unzulässig zu sein, ob man ihn in der einen oder der andern Bedeutung verwendet.

religiösen Kultus symbolisch ist, das ist die Kulthandlung selbst, von der hier falschlich der Begriff auf das Bekenntnis übertragen wurde. Während das Bekenntnis so, wie es gegeben wird, festliegt und dadurch nicht geändert werden kann, daß man ihm einen Sinn unterschiebt, den es seinem deutlichen Wortlaute nach nicht hat, ist umgekehrt die Kulthandlung innerhalb jeder Religion symbolisch von Anfang an, und sie ist damit in ihrer Bedeutung allen den Wandlungen unterworfen, die das Symbol überhaupt in dem ihm immanenten Übergang vom realen zum idealen Symbol und schließlich zu der durch dieses repräsentierten Idee zurücklegt. Dabei können diese Übergänge innerhalb einer religiösen Gemeinschaft nicht bloß nacheinander erfolgen, sondern sie können nebeneinander bestehen, indem jedes einzelne Mitglied frei nach seiner eigenen Glaubensüberzeugung das kultische Symbol in einer dieser drei Formen auffaßt. Darum ist das Ziel, dem der Protestantismus vermoge des von Anfang an in ihm schlummernden Glaubensprinzips zustrebt, das der konfessionsfreien Kirche. In diesem Begriff liegt kein Widerspruch. Denn nicht das Bekenntnis, sondern der Kultus begründet das Wesen einer kirchlichen Gemeinschaft. Das Bekenntnis aber erstarrt, der Kultus mit der Entwicklungsfähigkeit seiner den verschiedensten Überzeugungen Raum gönnenden Symbole erhält lebendig. Die Spaltung in eine Unzahl einzelner Sekten, deren jede wieder auf ein anderes Bekenntnis schwor, wurde nur eine Vervielfältigung des Irrtums sein, der in starren, nicht in lebendigen Gemeinschaftsformen das Heil der religiösen Entwicklung sieht. Daß die protestantische Kirche dieses Ziel in naher Zukunft erreichen werde, ist kaum wahrscheinlich, obgleich ihr Name schon jenen Protest gegen die Bindung der Gewissen lebendig erhalten sollte, von dem sie ausgegangen ist. Aber utopisch ist dieses Ziel nicht, wie es die einst weit verbreitete und heute noch immer nicht ganz erloschene Idee einer dereinstigen Einheit der Religion ist. Denn das Prinzip der Bekenntnisfreiheit mag den Kreis derer noch so sehr erweitern, die sich zu einem gemeinsamen Kultus vereinigen können, weil jeder in den Symbolen dieses Kultus seine eigenen religiösen Anschauungen verwirklicht sehen kann, der Umkreis, in welchem auch unter dieser Voraus-

setzung ein gemeinsamer Kult möglich bleibt, ist kein unbegrenzter. Verschiedene Gestaltungen des Kultus werden daher selbst innerhalb einer in seinen Grundgedanken so weitumfassenden und mit den Grundtrieben der geistigen Kultur verwachsenen Religion wie der christlichen allezeit möglich, ja notwendig sein. Und unter diesen Gestaltungen mögen immerhin auch solche nicht fehlen, die dem Bedürfnis derer entgegenkommen, die danach verlangen, daß man ihnen eine feste Glaubensnorm von außen biete, weil sie diese in ihrem eigenen Innern nicht finden können. Doch innerhalb des Prinzips, das in der Entwicklung des Protestantismus zuerst latent wirksam gewesen ist, und das er schließlich auf dem Boden einer nirgends gestörten Einheit von Glauben und Wissen wird durchsetzen müssen, liegen solche Gestaltungen nicht. Mögen die bestehenden Kirchen und Konfessionen in noch so weitem Umfang Raum für die Befriedigung religiöser Bedürfnisse bieten, das eine hat der Protestantismus bisher verabsäumt: das in ihm latente Prinzip der Freiheit des religiösen Gewissens von äußerem Zwang voll zu entwickeln.

Register.

(Bearbeitet von H. Lindau.)

- A**benndmahl 253, 412, 502, 548.
Aberglauben 415, 423, 529, Brauche 404.
Abhängigkeitsgefühl 523f., 536.
Acht, Heiligkeit der Zahl 342.
Ackerbauer und Nomaden 182ff., A.
 und Gotter 53, 87ff.
Ackerdämonen 87ff., 111.
Ackerkulte 16, 87ff., 182, 212, 217,
 233ff., 254ff., 407f., 420ff., 433f.,
 438f., 492ff., altemexikanische 93ff.,
 A und Festjahr 427f.
Ackerkultur 116.
Adonis 97, 254, 493, 497.
Affekte 436, 443, 453, 532, 537, A und
 Gotterbegriff 25, Projektionen 27,
 29, A. und Zauber 33f., A. und
 Seelen- und Dämonenglaube 40, A.
 und Mythenbildung 52, A. und Kultus
 65.
Agni 111, 214, 433.
Agnostizismus 511, 541.
Ahn- und Held 426f., Ahnendämon 490,
 Ahnengeister 21, 26, 51, 58f., 64, 69,
 88, 397, 400, Ahnenkulte 51, 59, 61,
 69, 97, 100, 141, 148, 185, 189f.,
 192, 324, 364ff., 426f., 429ff., 433f.,
 437, A und Gotterkult 80, Ahnen-
 legende 190, Ahnenmythen 45, Ahnen-
 sage 220f., 430, Ahnenseelen 385,
 Ahnenvorstellungen 16, 34.
Ahriman 289, 388, 527.
Ahuramazda 144, 242, 283, 386, 395.
Alchemie 352
Alcheringazeit, Legenden 45
Allah 432.
Allbeseelung der Natur 40
Allegorie 67, 120, 200, 202, 213ff., 235,
 305, 441f., 444, 506.
Allgegenwart 30, 41.
Allmacht 30, 199.
Allwissenheit 316f.
Altar 331ff., 335f.
Altruismus 532f.
Amulette 38, 410, 417, 430, 465.
Anachoreten 245, 263.
Angramanju 218, 283, 386.
Angsttraum 393.
Animismus 22ff., 363f., 466, 494ff.,
 A. und Präanimismus 32ff., 43f.
Anthropogonie 198, 270.
Aphrodite 278.
Apis 77f.
Apokalyptik 201, 260f., 289f., 299ff.,
 344, 367, 390f., 498.
Apollon 123, 167, 169, 203, 225, 302f.,
 440, A. und Helios 157, 490, Lokal-
 kult 160.
Apostolikum 547 f.
Apperzeption, mythologische 25, 40,
 272, 402.
Arche 293f., 296 ff.
Ares 116, 169.

- Artemis 116, 207, A., Wind und Mond 157, Lokalkult 160, A. als Heilsgöttin 161.
 Ärzteschulen 114.
 Asebie 155.
 Askese 239f., 245f., 248ff., 250, 263, 394, 457, 472, 485, 487, 502ff.
 Asklepios 160, 225.
 Assur 84.
 Astarte 97, 164.
 Astralkulte 80ff., 116.
 Astralmythologie 39f., 140f., 242, ägyptische 84ff., babylonische 84f., mexikanische 79.
 Astraltheorien 154.
 Astrologie 101f., 111f., 146f., 176, 281, 351ff., 389.
 Astronomie 301, 349, 353.
 Asyl 334.
 Ate 119, 166f.
 Atem und Psyche 358, 388, 402.
 Atheismus 504.
 Athena 116, 123, 169, 208, 381, 444, 490, A. als Heilsgöttin 160f., A. Nike 175, A. Hygieia 175, A. Pronoia 175.
 Attis 97, 254, 390, 446, 493, 498.
 Auferstehung 392, A.s-riten 60.
 Aufklarungsphilosophie 512, 517f.
 Augenblicksgötter 6ff., 40.
 Augenzauber 187.

Baal 183f., 434f., B.s-priester 434f.
 Bakchen 98, 443.
 Balder 377.
 Barmherzigkeit 325ff.
 Bäume, heilige 334.
 Bedeutungswandel 3, 6, 49, 54, 160, 235, 418f., 427, 457, 469, 475, 492, 521f., 545.
 Begräbnissitten 373.
 Begriffshypostasen 118ff.
 Beichte 483.
 Bekenntnis 546ff., B.-zwang 545.
 Beräucherung 336.
 Berge, heilige 335.
 Berufsteilung 54.

 Beschworung 26, 64, 78f., 106, 139, 312, 321, 351f., 354f., 431, 434, 449f., 452ff., 466, 469, B.s-formeln 99f., B. und Preishied 104ff.
 Bescssenheit 32.
 Besprengung 335f., 478.
 Bestattung 438f.
 Bittgebet 312, 449ff., 455ff., 469.
 Blumen, heilige 78, 89.
 Blut und Leben 96, B. und magisches Wissen 126, B. und Seele 465f., 472, B. als Lustrationsmittel 477f.
 Blutopfer 473.
 Blutrache 532.
 Blutzauber 429.
 Bosheitszauber 210.
 Boten der Götter 74ff., 85, 87.
 Brahma 327.
 Brahmanismus 55, 173, 244, 249, 327, 399, 403, 487, 503.
 Brandopfer 434, 483.
 Buddha 173, B.-legende 244ff., 413, 501ff.
 Buddhismus 55, 69, 301, 327, 342, 364, 398f., 431, 447, 483, 486f., 501ff., 538.
 Bundeslade 143f.
 Buschseele 363.
 Bußgebet 449, 451f., 455ff., 470.
 Bußübung 485.

Chaos 67, 272f., 277, 285ff., 302f.
 Chiliasmus 309.
 Chorlied 452.
 Christentum 55, 153, 244ff., 301, 307ff., 327, 342, 367, 389ff., 431f., 447f., 470, 473f., 483f., 492, 495ff., 522, 526f., 529, 534, 538ff., Degradation der Götter 26, Gottheit 28, 55, Trinität 130.
 Christuslegende 244f., 250ff., 413.

Daevs 387ff., 395.
 Dämonen 16f., 36f., 39ff., 136ff., 192, 196, 198f., 279, 287ff., 310, 378, 525ff., 529, 533, 543, D.-vorstellungen und Naturmythus 4, Stellung der D. im mythologischen System 1f., 9ff.,

- 18ff., D. und Geister 27, 29, 51, unterirdische D. 53, Erhebung zu den Gottern 55, 63, D. und Gottervorstellungen 126, 143, 148, 157, 165ff., 191f., 194, 201, 317, Kampf 120, 170f., 186f., 190, Abwehr 159, Übergang zum Gott 162ff., D und Held 186f., D.-furcht 314, 364, D.-furcht und Ehrfurcht vor den Gottern 312ff., D.-kult 58f., 61, 69f., 87f., 78ff., 141f., 159, 163, 177, 182, 328, 334f., 450, 453ff., 465, 493, D.-kult und Gotterkult 407f., 410, 412ff., Schutzd. siehe Schutzdämonen
- Dankgebet 449, 451f., 456f., 469.
- Degenerationstheorie 4.
- Deismus 544
- Dekalog 322f.
- Demeter 151, 157, 168, 212, 216, 241, 376, 387, 440f., 444ff., 497f., D. als Heilsgöttin 161.
- Derwische 432.
- Deukalion 224, 295
- Dezimalsystem 340.
- Dichtung 169ff., 197, 200f., 203, 213, 271f., 304, 307, 321, 380, 397, 521, epische D. siehe Epos, tragische D. 321, 324, vgl. auch Hymnendichtung, Drama usw.
- Dike 119, 122.
- Dionysos 98, 125, 151, 154f., 168, 173f., 207f., 215, 238ff., 387, 390, 441ff., 490, 497ff., D. Zagreus 98, 444, 446.
- Dioskuren 116
- Dogma und Kultus 546.
- Drachenkampf 302f
- Drama 200, 237, 497f
- Drei, Heiligkeit 339, 341ff., 389f., 396.
- Dreistufentheorie 3ff., 40
- Dualismus 105, 113, 282f., 285, 387f., 431, 454, 485
- Ehrfurcht 267, 312ff., 321, 325, 329, 333.
- Eigenschaftsbegriffe und Gotter 120ff., 124
- Ekstase 9, 32, 124, 182, 204, 238, 249, 253, 259f., 263, 304f., 347, 368, 388f., 391ff., 431f., 434, 442ff., 452, 459, 472, 486ff., 508, 516f
- El, Elohim 183f., 188, 190
- Elegie 451f.
- Elysium 376, 384ff., 393.
- Emanation 346ff.
- Engel 387, 526f.
- Entartungstheorie 23, 42.
- Enthusiasmus 434, 524.
- Entsagung 504f.
- Entsündigung 483f.
- Entweihung 333.
- Entwicklung, religiöse 512f., 518
- Epos 155ff., 167f., 170ff., 196ff., 215f., 323f., 365.
- Erbsünde 324, 484.
- Erde 65ff., Erdgöttin 94, 445, Herabstieg 275, Mutter 438f.
- Eremit 226
- Ereschkigal 212, 379f.
- Ernyen 166, 174, 374, 379.
- Erlöser 231f., 242ff., 444.
- Erlösung 246, 251, 325ff., 399, E.s.-dogma 473f., E.s.-religionen 327.
- Erntebräuche 423f.
- Erntefest 94f., 487, 493.
- Erntesegen 404, 406f.
- Erstlingsopfer 184.
- Eschatologie 307f., 391.
- Essen und Kraftaneignung 466ff., E. des Gottes 96, 125, 444, 490f., 493f., 496, 508.
- Ethik 69, 399, 513, 518, 528, 530ff., 545
- Evolutionismus 22, 32, 42.
- Exaltation 518.
- Fabel 507, F.-wesen 218.
- Familie 131ff.
- Fegfeuer 396
- Feldkulte 423f. vgl. Ackerkulte.
- Festjahr, Ordnung 427f.
- Festzeremonien 57ff.
- Fetischismus 21, 24ff., 38, 51, 64, 79, 140f., 156, 268, 328, 330ff., 410, 416f., 431, 540

- Feuer und Sonne 76, 80, F.-bereitung 220, 223, 265, 267, F.-bringung 220, 223, 227, 229, 265, 267, F.-bohrung 82, F.-gotter 149, F.-lustration 483, F.-mythus 275, F.-sage 292f., F.-zeremonien 443.
- Fisch, rettender 293f., 296f., F.-fang 422, 428.
- Flutsagen 56, 291ff.
- Friedenkortum 539.
- Frommigkeit 482, 486.
- Fruchtbarkeitsdämonen 439, 442, vgl. Vegetationsdämonen.
- Fruhlingsgottin 94f., F.s-fest 94ff.
- Fünf, Heiligkeit 339, 342, 358.
- Gaea (Gaia)** 67, 157.
- Gastrecht 534.
- Gebet 49, 69, 102, 106, 118, 211, 214f., 310, 312, 317, 336, 354f., 385, 449ff.
- Gefühl 530, 536f., religiöse (G.) 517f., 523f., (G.) u. Symbol 524, G.s-motive 533.
- Gegenbeschwörung 455f., 462.
- Gegenzauber 312, 455f., 462f.
- Geheimkulte 235, 326.
- Geist und Seele 31ff., G.er 35, 51, G.er-kult 70.
- Gemeinde 132, (G.)-fetisch 417.
- Gemeinschaft 520, 537, Macht der Erzeugnisse 405f., G.s-kulte 407, 417f., 520, G.s-zwecke 406f.
- Genealogie der Götter 1f., 15, 197, 203, 274, G. der Gotter, Heroen und Dämonen 1f.
- Gerechtigkeit 123, ausgleichende G. im Diesseits 192, göttliche 318ff.
- Gericht, jungstes 309.
- Gesangszauber 380.
- Geschenk an die Gottheit 465f., 469, 471, 473, G.-opfer 312.
- Geschichtsphilosophie 307f.
- Gesellschaft 131ff., Traditionen 420, Gliederung 109, 422, G.s-ordnung 525.
- Gesetz und Zufall 119, G.es-glaube 327, (G.)-gebungen 322f., G. maßigkeit 123, 280, 353, der Sternenwelt 76, 85f., der Entwicklung 193f.
- Gesinnung 266, 409, 482, 485, 515, 520, 536.
- Gestirne 48, 61f., 65, 68, 70ff., (G.) als Kultdämonen 75f., Tattowierung 81.
- Gestirngötter, Vermenschlichung 82ff.
- Gestirnkult 99, 102, 433.
- Gewissen 531, 536, 547, 550, G.s-freiheit 547ff.
- Gilgamesch-Epos 146f., 213f.
- Gleichnisse 507.
- Glossolalie 488f.
- Glücksbedürfnis 510.
- Glückseligkeit, Ort der 382ff.
- Gnade 327.
- Gnostik 348, 390f., 505.
- Gorgonen 379, (G.)-haupt 161f.
- Gott, Vermenschlichung 529, Eigenschaften 531, (G.) als Monas monadum (Leibniz) 531.
- Götter, Stellung im mythologischen System 1ff., Useners Theorie 3ff., persönliche (Usener) 6ff., 40f., höhere, allgemeine (Usener) und Sondergotter 7f., individuelle Persönlichkeit 27, 118, 148f., 156, 163ff., 168, 170ff., 311, 313f., 430, übermenschliche Persönlichkeit 287f., (G.) und Helden 10ff., 313, Rangunterscheidung der (G.) 39, Erhebung von Helden und Dämonen 55, Erhabenheit 90, 107, 407f., Heiligkeit 108, Vermenschlichung 103, 216, 239, (G.) und Dämonen, Kampf 120, Tiergestalten 157f., 171f., (G.) und Naturphänomene 158, Eigenschaften 163ff., kultlose G. 50ff., 198, 270, G. und Legendenhelden 226f., heilbringende (G.) 226f., 230ff., 267, G., Dämonen und Helden 317, Wohnort 426, 520, chthonische 439ff., Genealogie siehe Genealogie.
- Götterattribute 171, 175.
- Gotterbild 58f., 77, 330ff., 344, 463, 476, 521f., G. als Symbol 408f.

- Gotterboten 74ff., 85, 87, 103.
 Gotterdämmerung 16.
 Gotterdynastien 143.
 Gotterepos 196f
 Gotterglaube ohne Kultus 140f., G. und
 Mythenmarchen 208f.
 Gotterkämpfe 151ff., 170f., 186f., 190,
 273, 277, 279, 283, 285, 287ff., 302f.,
 386, 395, 434
 Gotterkult 51, 59ff., 310, 407f., 450ff.,
 465ff., 480, 493, 520ff., 533f., G. und
 Ahnenkult 80, Scheidung 115, Über-
 gang aus dem Dämonenkult 425ff.,
 429, G. und Gottervorstellungen 438.
 Gotterlegende 196, 217ff., 232, 413, 502.
 Gottermarchen 158, 171, 196, 199,
 202ff., 215f., G. und Gottersage 216.
 Gottermutter 94ff., 446.
 Gottermythus, Formen 194ff.
 Gotternamen 3, 156, Doppelnamen 175.
 Gottersage 2, 11ff., 92f., 155, 195ff.,
 220f., 283f., 440, 452, G. aus der
 Heldensage entwickelt 18f., 41f
 53f., 116f., 163ff., 170ff., germa-
 nische 153, G. und Heldensage 210,
 218f., G. und Erlöser 232, G.,
 Legende und Marchen 248f
 Gotterspeise 15, 124, 127ff.
 Gotterstaat 122f., 137, 150, 153ff., 227,
 378f., 436f.
 Gottertrank 15, 124ff.
 Gottervorstellungen, Ursprung 21ff.,
 147, G. und Kultus 407f.
 Gotterwelt, Vielheit 165, vgl. Poly-
 theismus.
 Gottesfurcht 314.
 Gottesidee 509, absolute G. 316ff.,
 Entstehung 90, Vergeistigung 172,
 überpersonliche 175, 177f., Läuterung
 314, Einheit 314, Attribute 314ff.,
 Subjektivierung 316
 Griechische Gotter 28, 83, 122f.
 Hades 239, 241, 365, 370f., 373f., 379ff.,
 385f., 394, 397, 445
 Halbgotter 205, im mythologischen
 System 1, 12.
 Handlungen, heilige 335ff
 Harpyen 374.
 Hauchseele 387, 513.
 Haustiere 429.
 Heilbringer 14, 160f., 191, 217ff., 310,
 531, H. und Gott 226f., 230ff., 267,
 H. als Kulturbringer 228, Vermensch-
 lichung 228, H. als Vorbild 229f., 239,
 Mensch 244, H. als Zauberwesen 265f.
 H. und Sagenheld 266.
 Heilige 541.
 Heiligenbilder 82.
 Heiligenkult 149.
 Heiligenlegende 245, 258ff., 413.
 Heiligkeit 246, 248f., 252, 309ff., 486,
 H. der Gotter 108, Objektivierungen
 328ff., H.s-attribute der Gotter 316ff.
 Heiligung 333, 310f., 411, 486ff., H s-
 kult 96, 447f., 451f., H s-mittel 336f.,
 H.s-riten 336, 449, 460, 466f., 472ff.,
 482f., 487, 492.
 Heilkunde 147, 234, 353.
 Heilsgeschichte 308.
 Heilsgotter 123, 160f., 218, 244, 333f.,
 382ff.
 Heilskult 173, 436ff., H. und Mythus
 444, H. und Heiligungskult 451f.
 Heilswirkung der Kulthandlung 413f.
 Heilung 97, H. und Zauberkult 159ff.
 Heilzauber 233.
 Hel 379.
 Helden, Stellung im mythologischen
 System 1f., 10ff., 41f., Erhebung zu
 Gottern 55, Starke 125f., H. und
 Dämon 186f., Genealogie 197, 203,
 starke H. und Heilbringer 229f., H.
 und Gotter 230, 313, 317, 426f., H.
 und Ahnen 426f.
 Heldenepos 213.
 Heldenideal 178, 195.
 Heldensage 2, 11ff., 17ff., 41f., 53f.,
 116f., 146ff., 155, 163ff., 171f., 174,
 189, 195 ff. 208ff., 287f., 383f., 430,
 437, 440, 452, 501, H. und Mythen-

- märchen 279, H. und Göttersage 163ff., 313.
 Helios 140ff., 157, 176, 216, 498.
 Hellenismus 367, 389ff., 489
 Hera 207f., 444, Luft und Mond 157.
 H. als Heilsgöttin 160f.
 Heraklos 12, 116, 151, 154f., 177, 189, 224, 226, 229f., 232, 266, 379, 381, 497.
 Herbstopfer 97.
 Hord, Heiligkeit 335
 Hermes 123, 167, 169, 208, 381f., 440.
 Heroen 165, 267, Stellung im mythologischen System 2, 12f., 24, H. und Helden 12f., sittliche H. 229f., Erhebung zu Göttern 383.
 Heroennamen 3.
 Heroensage 151, 220f., 224, 437.
 Heroenverwandlung 177.
 Heterogonie, schöpferische 193, II. der Zwecke 320, 448.
 Hexen 264, 379.
 Hierarchie 155.
 Himmel 382ff., H. und Erde 65ff., H. und Hölle 309, 368, 370, 396ff., Aufstieg 382, H. als Wohnstätte der Seligen 382ff.
 Himmelfahrt der Seele 387f.
 Himmelsdämonen 430, magische Kultfeier 79.
 Himmelsgötter 1, 25, 47f., 50, 58, 68, 70, 73, 84, 86ff., 98ff., 114, 129, 141, 159, 176, 289, 382ff., 427ff., 436, 439f., 446, H. als Dämonen 105f.
 Himmelskult 69, 71ff., 102.
 Himmelsozean 293f
 Himmelsmärchen 61f., 65, 139, 203f., 223, 228, 274ff., 426
 Himmelsmythologie 399, mexikanische 58, 71ff., 79.
 Himmelswanderung 269, 275, 296, 368f., 387, 402.
 Hirtenkulte 424, 428, 434.
 Hirtenleben 421, 431.
 Hölle 368, 370, 382, 396ff., 529, H. und Himmel 309, 368, 370, 396ff.
 Höllenfahrt 380f.
 Hollenstrafen 260, 264.
 Horen 119
 Hybris 119, 166.
 Hygieia 145.
 Hymnendichtung 100f., 106, 111, 152, 167f., 171, 202, 211f., 214ff., 232, 243, 281ff., 376, 452, 457f., 496.
 Jagd 421f., 425, 428f.
 Jahresenteilung 427f.
 Jahresfeste 427f., 433f., 469, 487.
 Jahresmythus 182ff., 212f., 248, 381
 Jahreszeiten, Wechsel 90f.
 Jahwe 127ff., 139, 143, 185f., 188ff., 284, 303f., 308, 321, 324, 365, 387, 434ff., 497, 526.
 Janus 344.
 Jason 266
 Ideale 178f., 194, 508, 522ff., 534ff.
 Idyllendichtung 421.
 Jenseits, ausgleichende Gerechtigkeit 192, J.-glaube 138, J.-gott 98, J.-kulte 174, 213, 217, 233ff., 433, 444, 484, 487, 492f., J.-mythus 326, J.-vorstellungen 159, 218, 308f., 361ff., 386, 392f., 438, 441, 482, 485f., 517.
 Jesuslegende 499ff.
 Jesusreligion 529.
 Imperatorenvergötterung 433.
 Individualpsychologie 511ff., 515f., 518
 Indra 102ff., 111ff., 116f., 124f., 144, 248, 385, 433.
 Intellektualismus 436, 474, 510f., 518, 524.
 Intichumafest 418.
 Irrationalismus 517.
 Isis 122, 390, 493, 498.
 Islam 55, 432, 527, 538.
 Israeliten, Gottheit 28, 127ff., 139, 143, 185f., 188ff., 284, 303f., 308, 321, 324, 365, 387, 434ff., 497, 526, Kampf der Kulte 434f., vgl. auch Judentum
 Istar 84, 122, 182, 380, 390, Hollenfahrt 212f., 497.
 Judentum 301f., 307f., 367, 389ff., 432, 470, 473, 484, 492, 497f., 500, 526.
 Jupiter 176, Planet 84.

- Kaiser**, Verehrung 69, Vergotterung 433, K. und Sonnengott 150.
Kalender 356ff., 427f.
Kampf der Gotter siehe Gotterkämpfe, K. um die Seele 395, K. der Kulte siehe Kulte.
Kannibalismus 467.
Karneval 255.
Katholizismus 540ff.
Katschinazeremonien 88.
Kerberos 342, 374, 379.
Keren 278, f. 374.
Kindertaufe 483.
Kindesopfer 471.
Kirche 409, K. und Konfession 549f.
Klerus 448.
Kongregationen 448.
Kontemplation 403.
Kontrast 193, 240, 394, 442f., 525
Kornbock 76
Korperseele 33, 371, 387f.
Kosmogonie 1, 10, 15, 18f., 37, 45, 47f., 50ff., 85, 92, 139f., 142, 147, 151ff., 196, 198, 201, 204, 219, 242, 268ff., 367, 391, 395, kosmogonischer Gott und Kultgott 55, 60ff.
Kosmologie 307, 541.
Kosmos 352f., 356, K. und Chaos 272f.
Krankheit, Abwehr und Heilung 159ff., 233f., 236, K.s-dämonen 64, 121, K.schutz 404, 406
Krieg 421, 425, 431, K. und Staatenbildung 117f., K. als Kulturwerkzeug 134
Kriegsgotter 115ff., 138, als K.: Ares 116, 169, Athena 116, 123, 169, 208, 381, 444, 490, A Nike 119, 174f., 279.
Kronos 228, 289, 384
Kultdämonen, Gestirne 75f
Kulte, vorreligiöse und religiöse 51, Kampf der Kulte 432, 434f., 526, 545.
Kultfeste 417, Tradition 418.
Kultgemeinschaft 425
Kultgenossenschaft 109, 113f., 202, 225, 235, 238, 329, 355, 418, 421, 431, 440, 446f., K. und Volksgemeinschaft 430.
Kultgotter 50ff., 136f., 139f., 196ff., 201, 204, 270, Entwicklungsstadien 88f., oberste K. 144, K.-sage 201, 210ff., 496.
Kulthandlungen 310, 335ff., 449ff., 549, K. und religiöser Wert 51, Motive 401, 403, 408f., Bedeutungswandel 409ff., magische K. 411, magische Heilswirkung 413f.
Kultlegende 93, 152, 200f., 217, 232f., 267, 391, 496ff.
Kultheder der Cora 73f.
Kultmal 329ff.
Kultmythen 384.
Kultriten 235
Kultstätten 79, 328ff.
Kultstifter 225.
Kulttanze 394, 417, 426.
Kulturbringer 228, 265.
Kulturgotter 52.
Kulturgüter 420ff.
Kulturhelden 273.
Kulturlegenden 45
Kulturmärchen 219ff., 275ff.
Kultus 16ff., 30, 40f., 46, 48ff., 178, 181ff., 197f., 200ff., 211ff., 267f., 317f., 320, 386, 388, 395, 519ff., Wandlungen 3, 6, 25f., K. der Helden 10ff., Gotterattribute 171, vorreligiöser K. 401ff., 413f., 453, 456, Merkmale des religiösen K. 404ff., K. und Göttervorstellungen 407f., 436, K. und Mythos 521, K. und Glaube 545f.
Kultzeremonien 321, 335f., 411.
Kunst 157, 171f., 521.
Kybele 97f., 254, 445
Lauterung 388, 395f.
Legenden 2, 13f., 16, 45, 47, 147, 151f., 182, 184f., 187ff., 200ff., 216ff., 356, 380f., 392, 408, 413, 441f., 444, 446, 496ff., 515, vgl. Kultlegenden, L. und Märchen 248f., Motivwandel 264ff
Legendenheld als Kultstifter 225f., L. und Gott 226f., Vermenschlichung 228f.

- Lehrtradition 248f.
 Leichenbrauche 364, 367.
 Leichenverbrennung 386.
 Leiden des Heilbringers 229ff.
 Licht und Finsternis 66f., 70ff., 285f.,
 302, 395, 431, L.-gotter 302.
 Lobpreisung 449, 451f., 456ff.
 Logos 130, 178f., 347.
 Lohn 326, 393, 396, 398.
 Lokaldämonen siehe Ortsdämonen.
 Lokalgötter 142ff., 156ff., 180
 Lokalheroen 144
 Lokalkulte siehe Ortskulte.
 Lupercalien 424.
 Lustration 335, 396, 410, 460ff., 470,
 475ff., 482ff., Ls.-mittel 292.
 Lustrum 340, 357.
 Magie 126, 409, 465f., 468f., vgl. Zauberkausalität usw.
 Magisches und Mythisches 212.
 Mana 34ff.
 Mänaden 98f., 238, 443.
 Mannerweihe 45f., 419, 425.
 Mantik 176, 442.
 Märchen 153f., 158, 169, 171, 186ff.,
 194ff., 198ff., 343, 502, 505, 514,
 M.-held 13, 17f., 186f., 202, 218f.,
 228, 266, 287, M. und Legendenheld
 221ff., 228, M. und Gott 164f.
 Marduk 85, 101, 116, 212, 280, 286, 302,
 446.
 Marienkult 149.
 Märtyrer 245, 392, 394, M.-legende
 258ff.
 Masken 58, 417.
 Medizinergesellschaft 355, 447, Medizin-
 mann 108, 147, 235, 411, 431f.
 Menschenopfer 490ff.
 Messias 130, M.-ideal 500.
 Met 126f.
 Metempsychose 400, vgl. auch Seelen-
 wanderung.
 Mimus 98, 213, 237, 254f., 419, 424, 426.
 Minotaurus 205f.
 Mithra 149ff., 238, 241ff., 390f., 446,
 489, 499f.
 Modernismus 541, 543.
 Moiren 119, 165f., 174, 248f.
 Mond 61f., M. und Sonne 82, 84, als
 Götterpaar 69ff., M. und Schiff 293ff.
 M. als Wohnstätte 382, M.-gottheit
 94f., 99, 125, M.-mythologie 39, 72,
 140f.
 Monotheismus 22f., 27, 32f., 35, 38f.,
 42ff., 129, 144f., 179f., 327, 432,
 435f., 458, 519, 525, 527.
 Moralphilologie 530, 536, 538.
 Mura-mura 34, 45f., 138, 220, 222.
 Musen 119.
 Mysterienkulte 114, 124, 174, 233, 235,
 237f., 240, 243, 386, 390f., 411, 442,
 444, 447, 469, 483f., 487ff., 493, 502,
 529, 541, 546.
 Mystik 253, 307, 336, 338f., 348, 389f.
 Mythenzählung 195ff., M.-märchen
 3, 17, 19, 27, 42, 46, 60, 65ff., 71, 139,
 187, 189f., 198, 201f., 206ff., 217f.,
 221, 263, 265f., 270, 275f., 278ff., 302,
 368, 370, 382, 393, 419f., 436, 465,
 514, M. und Götterglaube 208f.,
 M.-wanderung 55.
 Mythologie, Systeme 1ff.
 Mythos und Religion 513ff.
 Nadir 355.
 Naturdämonen 9f., 19, 29, 36, 102, 140,
 159, 162f., 287, 414, 425f., 429, 431,
 434, N. und Kultgötter 63ff., N. und
 Götter 170f.
 Naturgeister 69.
 Naturgötter 40, 68, 149, 151f., 386, 408.
 Naturmensch 532, Weltanschauung 402.
 Naturmythos 4, 9, 20, 22, 272⁴, 279, 361,
 365, 389, 397, 415.
 Nebengötter 526.
 Nektar 127.
 Nemesis 119, 122, 166, 174.
 Nergal 101, 112, 377, 379f.
 Neun, Heiligkeit 340, 349ff., 354f., 358f.
 Neuplatonismus 178f.
 Niflheim 370.
 Nike 119, 174f., 279.

- Nirwana 503.
 Noah 298.
 Nomaden 115, 143, 180, 182ff, 189,
 213, 242, 421f, 428ff., 433f, N und
 Gotter 53.
 Nornen 379
 Nus 130, 489.
 Nutzhlichkeitsprinzip 517f

Öbelhsk 331f.
 Odin 122, 126, 144, 377.
 Offenbarung 43, 144f., 147, 510, 515,
 524, 536, 542, 547.
 Okeanos 176.
 Olymp 150
 Opfer 26, 49, 69, 78f., 102, 106, 118,
 152, 182, 184f., 190, 233, 242, 254ff,
 310, 312, 317, 321, 327, 329, 331, 336,
 352, 376, 385f., 429, 434, 444, 446,
 449, 459ff, 490ff., O. und Orakel 86f,
 O. als Geschenk an die Gotter 106,
 O. der Gotter 106f., Gesinnung 107,
 Bedeutungswandel 239, 256, O und
 Askese 485, O -altar, 331ff, O.-feuer
 111, O.-gotter 152, O.-kuchen 491f,
 O -kult 483, 507, O.-mahl 253, 429,
 467ff., 472, O.-riten 213, O.-schau
 101f, O.-tod 94ff., O.-trank 111, 125,
 386.
 Orakel 86f., 123, 430, 459, 488.
 Orakelgotter 333.
 Ordensregel 263.
 Ordensstifter 263.
 Orenda 34f., 37f.
 Orgiastische Riten 433, 443ff.
 Orkus 370.
 Ormuzd 388
 Orphik 173f., 351, 367, 395, 444, 541.
 Ort der Seligen 382ff., O.e, heilige 339,
 O. der Gottesverehrung 328ff., O s-
 damonen 64, 148f., 165, 227, 261,
 O s-kulte 156ff, 417, 432, O.s-sage
 20, 148, 154, 165, 168, 186f., 194, 203.
 Osiris 144, 151f., 238, 240ff., 366, 377,
 433, 446, 498ff.
 Osterkuchen 492.

Pantheismus 398.
 Pantheon 2, 26, 50, 183, babylonisches
 84, 169, internationales 150.
 Pantomimik 423.
 Parabeln 507.
 Paradies 56, 127f., 198, 285, 297f, 390,
 P. in der Ferne 385.
 Parjanya 104.
 Parzen 379.
 Passah 492.
 Passionsspiele 237.
 Paulus 251, 253.
 Pennellegende 186f., 190.
 Persephone 212, 216, 379, 440f.
 Persönlichkeit, gottliche 496f, religiöse
 P.en 512, 516, P. der Gotter, siehe
 Gotter, P. der Gotter und uber-
 personliche Wesen 317, Aufhebung
 der P. der Gotter 175ff., P. und Logos
 130.
 Pessimismus 251, 504
 Pferd in der Helden- und Gottersage 81.
 Pflanzenmarchen 204.
 Pflichtgebote 322, 531.
 Phallophoren 96, 98, 111, 182, 423, 423.
 Philosophie 113f., 124, 130, 173, 177f,
 196, 201, 213, 216, 230, 244, 247, 250,
 253, 258, 276, 280ff., 301, 307, 316,
 321, 325, 342, 347, 351, 366, 367, 376,
 390, 398ff., 435f., 502, 509f., 521f.,
 529f., 539, 543f., 546, stoische P.
 119, 177f, 230, 347. P. und Religion
 145, 155, P. und Lustration 486
 Plagemotiv 301, 303f.
 Platonismus 388, 390, 395f., 398.
 Pluto 377, 379, 444.
 Pneuma 347, 489.
 Polytheismus 22f., 27, 32, 38ff., 129,
 142ff., 179ff., 192f., 199, 250, 314f.,
 458, 525ff., 541f.
 Poseidon 157, 206, 377, P. als Heilsgott
 160f.
 Praanimismus 32ff., 43f., 415.
 Pragmatismus 516ff.
 Preshed 104f., 139f., 281.
 Priester 54, Heiligkeit 333, P.-gesell-
 schaft 235, P.-genossenschaft 202,

P.-schaft 79, 85, 108ff., 142, 173, 213, 433ff., babylonische 86, geistige Bildung 109, P.-schmuck 58, P.-stand 146f., 155, P.-tum 431, 546.
 Prometheus 224, 229, 266
 Pronoia 175.
 Propheten 54, 126, 191f., 304ff., 333, 367, 432, 434f., 497f.
 Protestantismus 540, 542ff.
 Prozessionen 88, 96.
 Psalmen 211, 457f.
 Psyche 358, 366f., 387ff.
 Pulugu 56f.
 Purgatorium 396.
 Pyrrha 295.
 Pythagoreismus 173, 324f., 348, 352f., 388.
 Pythia 343, 488.
 Python 302.

Qat 66.
 Quellen, heilige 335f.

Rachemotiv 299, 320, 392f., R. und Strafe 322ff.
 Rationalismus 512, 517, R. und Seelenwanderung 397f.
 Ratsel und Allegorie 214.
 Raucherung 461, 483.
 Rē 116, 148, 385.
 Recht und Zauberkult 418, R.s-normen 166, R s-ordnung 135, 320, 479, 545, R.s-zwang 405.
 Reflexion 124, 246f., 252, 304ff., 518, 529, 538, Objektivierungen 6f. .
 Reformation 543, 547.
 Regengötter 72ff., 104, R. und Wolken 76, Regenprozessionen 424, Regenwolke, Damon 423f., Regenzauber 58, 74, Regenzeremonien 58, 493, der Cora 76
 Reinheit, sittliche 395f., 485f., kultische 395f.
 Reinigung der Seele 388, 395f., magische 507f., R s-zeremonien 470f., 475ff., 483, vgl. Lustration.

Religion, spezifische 33, 35f., 42, R. und Kultus 50f., 401ff., 412f., Untergang und Neubildung 178f., Entwicklung 194, R. und Heiligkeit 310, R. und Sittlichkeit 322, R. und Mythologie 400, Gleichsetzung von R. und Mythos 401ff., Unterscheidung 513ff., Gesinnung 403, Vergeistigung 408, 411, religionslose Völker 412, übersinnliches Ideal 508, volkerpsychologisches Problem 513.
 Religionsgeschichte 432, 512, 517.
 Religionsphilosophie 250, 509ff., 518
 Religionspsychologie 509ff., 528.
 Rhadamanthys 384f.
 Rhea 278.
 Riesen 248.
 Riten 182, 213, 235, 265, 329, 405, 419, 433, 487, 507f., Heiligungs-R. siehe Heiligung, therapeutische R. 333
 Romantik 42.
 Rückschrittstheorie 23.
 Rudra 111f., 433.
 Runenschrift 126.

Saat- und Erntebrauche 423f.
 Sage 2f., 11ff., 186, 194ff., 198, 200, 217, 343, 514f., S. und Märchen 210, 216, S.n-held 202, 218f., 287, S.n-held und Gott 164f., S.n-held und Legendenheld 221ff., 228ff., S.n-held und Heilbringer 266.
 Sakienfest 254f., 257, 493, 495.
 Salbung 336.
 Satan 387, 526ff., S.s-vorstellungen 387, 526ff
 Saturn 255, 289
 Saturnalien 254f., 257, 493ff.
 Satyrn 98.
 Schamanen 108, 431f., 434, 487.
 Schattenseele 387, 390, S. und Traum-bild 371f., 382.
 Scheol 370.
 Scherzmärchen 65, 140, 298.
 Schicksalsdämonen 165f., Schicksalsglaube 240, Schicksalsmächte 278f.
 Schiff, rettendes 293f.

- Scholastik 473f.
 Schopfung aus Nichts 286, S.s-mythen 139, 147, S s-sagen 56, 61, 64, 67f., 268ff., vgl. Kosmogonie.
 Schreckdämonen 27.
 Schrift, Fixierung 420, S zauber 166, 338.
 Schuld 497ff., 528, 482
 Schutzdämonen 9, 27, 65, 117, 261f., 363, 404, 429f., 490, 533.
 Schutzheilige 144, 158, 261f, 264.
 Schutzgeister 158, 191, 432, 437.
 Schutzgotter 54, 103f, 144, 168, 227, 259, 273, 287, 526, 540.
 Schutzzauber 161.
 Schwärmerei 516.
 Sechs, Heiligkeit 354ff
 Seele und Geist 31ff, Befreiung vom Körper 396, S und Atem, Traumbild, Vogel 402, Aufenthaltsort 445, S n-führer 381f., S n-glaube 23ff., 28ff, 39ff., 44, 396f., 468, 475, 478, S und Geisterglaube 32ff., Seelenkulte 51, 158f., 174, 204, 426, 429, 437ff., 459, 462, 482, 487, 498f, 540, S n-mythus 367, 415, S.n-schiff 294, 372, S.n-tiere 75, 429, S n-träger 465f, 468, S n-vogel 372, 402, S.n-vorstellungen 21, 23ff., 138, 293f, 361, 365f., 428, 442, 513f, S.n-vorstellungen und Naturmythus 4, 20, S.n-wanderung 301, 368, 376f., 383, 395ff, 503.
 Segensspruch 456.
 Seher 189, 208.
 Sekten 540, 544, 549
 Selbsterlösung 399
 Selbstgefühl 532f.
 Selbstheiligung 310, 337
 Selbsthingabe 495f
 Selbstopferung 239, 254f.
 Selbstvergessenheit 259
 Seligkeit 520
 Semele 205f
 Scrapis 151.
 Siebenzahl, Heiligkeit, 169, 340f., 344, 349ff, 355f, 358ff., 389f, 396.
 Sintflutsagen 201, 290ff
 Sintflutsagen 56, 201, 290ff.
 Sitte 532f., S und Zauberkult 418, S n-gebote als göttliche Gesetze 481, 536.
 Sittlichkeit 532f., S. und Religion 322, 534ff
 Soma 15, 111, 122, 125, 433
 Sondergotter 6ff., 40, S. und Dämonen 9f
 Sonne und Feuer 76, 80, Darstellungen 81f., 84, S. als Wohnstätte 382, 385.
 Sonnengott 99, 112, 116, 148ff., 157, 176, 242, 248, 250, 275, 372, 385, 489, ägyptische Sonnengötter 84, babylonische 84, Helios 149ff, 157, 176, 216, 489, Sonnenkult 62, 65, 69ff., 88, 94, 148ff, 446, Sonnenmythus 140f., Sonnenwendfeste 428f., 445, 492f.
 Sophia 130
 Sophisten 177
 Speiseopfer 471f.
 Sphärenharmonie 352f.
 Sphinx 77.
 Spiritualismus 22, 31ff., 42
 Spukdämonen 32, 64, 186.
 Staat 131ff, 525, Lenkung 54, ständische Gliederung 108ff, Teilung der Gewalten 110, S und Kultgötter 117f, Ursprünglichkeit 132, Schopfung des Kriegs 134f, S und Gotterstaat 169, S. und Ackerbau 422, S s-götter 137, 142, 145ff., 180.
 Stadtgotter 143f., 180
 Stammesahnen 220, Stammesgesellschaft 131ff, Stammesgotter 77, 142, 144, 180f, 183ff, 212f., Stammeshelden 20, Stammeskämpfe 134, Stammeskulte 192, 432, 435, Stammesmythen 45, Stammessage 189f., 219ff., 265, 430, S. und Wandersage 20, Stammeszeichen 77.
 Standescheidung 108f., 134, 142.
 Sterngötter 78, Sternkulte 176, Sternverwandlung 382.
 Stoa 119, 177f., 230, 347.

- Strafe 205ff., 210, 215f., 299, 301, 303, 322ff., 374f., 393, 396, 398.
 Sühne 396, 474, 476, 479f., 482.
 Sühnopfer 470.
 Sünde 478ff., 528, S. als Schuld und Befleckung 396, Übertragung 483.
 Sündenfall 285.
 Sündlosigkeit 483f.
 Symbol 408ff., 441f., 519, S. und Gefühl 524, S. und Volksreligion 529f., S. und Bekenntnis 548ff.
 Symbolik, ideale 408f., 411f., 484, 529f., reale und ideale 471f., 522, 549, magische 474, 506, magische und ideale 477, reale und magische 521f.
 Tabu 190, 309ff., 333, 335, 429, 460, 462ff., 476.
 Tag und Nacht 71f., 90f.
 Talisman 417.
 Tamuz 182, 254, T.-fest 433.
 Tanze 419, 423, 426, 431, 434, 442f., 465, 487.
 Tätowierung 81, 225.
 Taufe 483f., 502, 507f., 548.
 Tauschmittel 115.
 Tempel 79, 329, 331ff., 534, Schutz 333f.
 Tempelkult 435.
 Teufel 218, 264, 298, 378.
 Theismus 34f., 38, 42f., 504.
 Themis 119.
 Theogonie 1f., 18, 63, 67, 122, 139f., 142, 171, 191, 201, 204, 269, 277, 313, 378.
 Theologie 409, 484.
 Theosophie 151f., 347, 367, 380, 390, 395, 489f.
 Therapie 333.
 Theseus 497.
 Thyiaden 98, 238.
 Tierahnen 265, 400, 429f., Tierdämonen 77, 163, 206, Tiere, heilige 77, 85ff., 206, 311f., 463, heilige und unheilige, reine und unreine 429, hilfreiche 77, Tierespos 199, Tierfabel 199, 298, Tiergestalten der Götter 157f., tiergestaltige Zauberwesen 171f., Tiergötter 206, Tierkultus 149, 433, T. und Herdenkultus 428, Tiermärchen 60, 203ff., 228, 393, 396f., 428f, Tieropfer 184f., 190, 467f., 471, 473, Tiersprache 208, Tiertotem 62, Tierverwandlung 205ff., 222, 298, 303, 397, 444.
 Tihamat 280, 286, 289, 302.
 Titanen 98, 148f., 186, 279.
 Tod und Seelenglaube 44, Gevatter T 378.
 Tortur 264.
 Totem 45, 47f., 51, 58f., 61f., 76, 78f., 148, 185, 224, 228, 262, 265, 311, 329, 404, 417, 419, 428f., 459, 462, 465, 467f., 490, 494, T.-tiere 21, 77f., 86, 138, T.-pflanzen 138.
 Totenbräute 430, Totenfeste 364, Totengericht 64, Totengericht 376, Totenkult 24, 100, 138, 144, 158f., 173f., 241, 325, 387, 430, T. und Vegetationskult 386, Totenopfer 471, Totenreich 440f., Hades 239, 241, 365, 370f., 373f., 379ff., 385f., 394, 397, 445.
 Trankopfer 472.
 Transzendenz 318, 337, 368.
 Traum 189, 204, 412, 486, T. und Wachs vision 304f., T. und Erzählung 306, T.-bild und Seelenglaube 44, 358, 366, 371f., 382, 388ff., 402, T.-seele 513.
 Trinität 130, 342, 347, 526.
 Trithieismus 526.
 Truhnenmärchen 275.
 Turmbau 331, siebenstufig 352.
 Tyche 118ff., 166, 174, 278f.
 Überpersönlichkeit 317, 326.
 Übersinnliches, Idee 534ff., übersinnliche Welt 408, 410f.
 Übertragungszauber 483.
 Uitzilopochtli 94.
 Unendlichkeitsidee 323, 536.
 Ungeheuer 288, 300, 302f., 342, 373ff.
 Unsterblichkeit 14ff., 27, 30, 41, 91f., 95, 127f., 163, 168, 182, 205, 216f.,